الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

م. ع. مرحبا م. ر. حسن ع. ي. زيعور

خطاب الفلسفة العربية الإسلامية

النشأة والتطور والنضوج

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

خطاب الفلسفة العربية الإسلامية

خطاب الفلسفة العربية الإسلامية

النشأة والتطور والنضوج

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا



١٤١٣هـ - ١٩٩٣م



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر
الإدارة: ٨٣٤٧٤٨/٩ - ٨٢١٨٤٣ - المخازن: ٨٢٣٨٢٩ ، المطابع: ٨٣٧١٤٢٠
فاكس: ٨٣-٣٧٨ - تلكس: ٢٠٣٩٣
بناية الاندرايد - بئر حسن - ص.ب: ١٣/٥٢٥١ - بيروت - لبنان

مقـدمة

يتوجه هذا الكتاب بالكلام إلى كل من يود حقاً أن يعرف شيئاً عن بعض أعلامنا وعن تراثهم الفلسفي الذي خلفوه لنا ولغيرنا ممن ندين لهم أو يدينون لنا .

ولئن تأثر التأمل الإسلامي العربي بالفلسفة اليونانية فقد أثر فيها هو أيضاً فأغناها وأضفى طابعه عليها .

لقد جرى الفكر العربي الإسلامي في عصوره الكلاسيكية ، جريان السَّيل الشديد ، وتدفقت ينابيعه في كل مكان وطئته أقدام أجدادنا العرب ، ولكن صادف في طريقه صخوراً وهضاباً وسفوحاً تناثرت هنا وهناك على امتداد تاريخه . وعن ذلك نشأت منعطفاته وانقساماته ودواماته ، وقام رجال أفذاذ كل واحد منهم إمام في شأنه وفرد في صناعته . فالأمم لا تُقاس بعدد سكانها مهما كان هذا العدد كبيراً ، وإنما هي تقاس بعدد أولئك القلائل الذين يشقون لها الطريق ، ويذللون لها الصعب ، ويرسمون لها منهاج العمل . فالعظماء في حياة الأمم هم القمم التي تتطلع إليها بين المهاوي والمنحدرات ، وهم المنائر التي تكشح الدياجير وتُفري الظلمات كأنها كواكب درية يهتدي بها الناس في ظلمات البر والبحر والجو ، وهؤلاء الرجال لهم مواسم يتدفقون فيها بقدر ما ينذرون في غيرها ، وهذه المواسم هي عصور التحول الكبرى في التاريخ[١] .

---

(١) لقد فصّلنا الكلام في هذه المسألة في الجزء الثاني من كتابنا (الفكر العربي في مخاضه الكبير ، دراسة ساخنة) (تحت الطبع في دار الجيل) .

وقد كان لأجدادنا العرب نصيب وافر من هؤلاء الأفذاذ الذين باهوا بهم العالم في جميع العصور ، والذين أرسوا دعائم حضارة راقية أسدت إلى الإنسانية خدماتٍ لا تقدر بثمن . أجل لقد ظهرت عبقريات ، وبرزت مواهب وتفتقت قرائح ، وتفجرت طاقات تفوق كل خيال وكانت مجد الإسلام وموضع عزه وفخاره ، لا في ميدان واحد أو حقلٍ واحد ، بل في جميع الحقول والميادين . في الطبيعة والفلك والرياضيات والموسيقى والكيمياء والتاريخ والجغرافيا والإجتماع فضلاً عن علوم الدين . . . وكانوا في الفلسفة أعلاماً مبرزين ، فقد تركوا فيها آثاراً عظيمة ، طالما بخسها حقها الباخسون ، وغفل عنها الغافلون ، فلا فلسفة ـ بزعم هؤلاء ـ غير فلسفة اليونان ولا علماء غير علماء اليونان .

ومع إقرارنا بفضل اليونان العظيم على الفكر الإنساني كله وعلى الحضارة البشرية بأسرها ، إلا أن تقديرنا لليونان لا يجوز أن ينسينا الآخرين ، ولا أن يعمينا عن الأسباب والعوامل والظروف التي توفرت لليونان دون أن تتوفر لغيرهم . فإذا كان لليونان عبقريتهم فللعرب عبقريتهم أيضاً ، دون أن تتخذ هذه العبقرية نفس المظاهر التي اتخذتها عند اليونان . فقد كان الفكر العربي في يومٍ من الأيام فكراً معطاءً غزير الإنتاج طيب الثمر . جليل الأثر ، ازدهى به العلم والحضارة أمداً طويلاً ، فكان غرة في جبين الدهر ، ثم طرأ عليه ما يطرأ على الكائن الحي وانتابه ما ينتابه من العلل والأمراض ، فانطفأت جذوته وشَلَّت فاعليته ، فأصبح حديثاً تلوكه الأفواه ، بعد أن كان حدثاً يملأ الأسماع . ولم يحدث ذلك بمحض الصدفة ، بل له سنن وقوانين لا رادَّ لها ولا معقب لأمرها ولا قاهر لسلطانها . وقد بحثت هذه القوانين وبيّنت أفاعيلها في كتاب لي يتألف من جزئين : ظهر الجزء الأول منه في أواسط الثمانينات تحت عنوان (الفكر العربي في مخاضه الكبير . أضواء من السيكوسوسيوديناميكا) وسيظهر الجزء الثاني قريباً تحت عنوان (الفكر العربي في مخاضه الكبير . دراسة ساخنة) وهذا الجزء هو القسم التطبيقي للقسم النظري الذي استغرق الجزء الأول بكامله[1] ، وأزعم أني بهذا الكتاب بقسميه النظري والتطبيقي ـ قد وضعت يدي على أشياء وحقائق أرجو أن تلقى ما تستحقه من التمحيص والدراسة .

---

(١) وهو الآن تحت الطبع في دار الجيل .

هذا وفي عرضي للفلسفة العربية الإسلامية حرصت أشد الحرص على عرضها بعبارات أصحابها وبالإستعانة بنصوصهم هم ، كلما كان ذلك ممكناً ، وذلك بالطبع بعد تعديلها وحذف ما ينبغي حذفه منها ، والتقليل ما أمكن مما فيها من غموضٍ وتكرار . فالنص الغامض المضطرب لا أستخدمه كما هو ، بل كثيراً ما تصرفت فيه ، ووجهته بحيث يسلس منهجه بالإستعانة بنصّ المؤلف إن أمكن ، وإلا فبزيادات وإضافات تفتح مغاليقه ، لكن ذلك لا يمنع أني كنت في كثيرٍ من الأحيان أيضاً أورد النص كما هو دون إجراء أي تعديلٍ فيه إذا كان على درجةٍ كافية من الوضوح ، وفي هذه الحالة فإني أضعه ضمن قوسين صغيرين كما هو متبع في مثل هذه الأحوال . المهم أني لستُ من أنصار التلخيص الذي تندر فيه عبارات المؤلف وتطغى عليه بدلاً من ذلك عبارات الكاتب الذي كثيراً ما يشوه أقوال المؤلف ويغفل عن أشياء كانت على رأس هموم المؤلف ، إن طريقتي المثلى في هذا الكتاب على الأقل هي الإبقاء على نَفَس المؤلف ليستمر الحوار الروحي بين القارىء والمؤلف . فضلاً عن أن ذلك يفيد ذوقاً لغوياً وحسًا فلسفياً لا تفيدهما أساليب التلخيص والإختصار . ذلك بأني مهما تفاصحت وتفذلكت فلن أكون أقوى من صاحب النص تعبيراً وإبانة .

وهذا الكتاب الذي هو بين يدي القارىء الآن هو تنقيح وتصحيح وتوسيع للمقسم المتعلق بالفكر الفلسفي العربي الإسلامي من كتابي (من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية) الذي نفذت طبعاته منذ زمنٍ ويسألني الكثيرون إعادة طبعه من جديد ، وكلما طلبتُ من الناشر ذلك أعرض ونأى بجانبه بحجة الغلاء وارتفاع أسعار الدولار ارتفاعاً فاحشاً في لبنان . وقد أضفت إليه ثلاثة فصول لا وجود لها في الطبعات السابقة ، تحدثت فيها عن الكندي وابن باجة وابن طفيل ، كما توسعت في كثيرٍ من أبوابه حتى ظهر في وضعه الحالي الذي رأيت أن أكتفي به الآن ، لأن استقصاء البحث بأكثر من هذا المقدار أخلقُ به أن يكون عناء لا ضرورة له وجهد يخرج عن أغراض هذا الكتاب .

وقد تحريت الدقة في العرض والحكم ما استطعت ، وانتفعت بكثيرٍ من النصوص ونظرت فيها وميَّزت بينها وقلبتُها على وجوهها وناقشتها لأخلصَ إلى الرأي الراجح والحكم الواضح . وأرجو أن أكون قد وُفقت فيها أنا بسبيل ما أُريد

الكشف عنه . كما آمل أن يكون فيه إضافة حقيقية إلى رصيد معرفتنا بالحياة العقلية لأجدادنا وأن يكون في الوقت نفسه لبنة جديدة في كيان الفلسفية العربية الإسلامية .

أخيراً، أشكر الزميلَيْن الدكتور علي زيعور والدكتور محمد رضوان حسَن؛ فهما شريكاي، والمسؤولان معي في وضْع مشروع «**الفلسفة في العالَم والتاريخ**» . أتمنّى أن نكون قد نجحنا. لقد سعينا؛ وبذلنا جهدنا في الطريق الى النظَر وإعادة النظر في الخطاب الفلسفي.

م .ع .مرحبًا

الكنـــدي

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي أول فلاسفة العرب وأحد أبناء ملوكها وسليل أمراء جنوب شبه الجزيرة العربية . وُلد حوالى سنة ١٨٥ هـ / ٨٠١ م بمدينة البصرة بين ولايتي أبيه في الكوفة وكان أميراً عليها ، وقد فُجع بموته في وقتٍ مبكر جداً فنشأ يتيماً . وكانت نشأته الأولى بالبصرة ، ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه . ولم يذع صيته قبل أيام المأمون ، ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين عند المعتصم ، إذ كان مؤدب ابنه أحمد . توفي ببغداد سنة ٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م .

كتبه

كتب الكندي في علوم مختلفة كالمنطق والفلسفة والهندسة والنجوم والموسيقى . والقسم الأكبر من كتبه قد ضاع . وقد وصل بعضها ضمن الرسائل الفلسفية التي نشرها الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .

وقد أورد ابن النديم أسماء كتب الكندي في ثماني صفحات ملزوزة ، بل إن فهرست كتبه يزيد على دست كاغد، أي اثنتي عشرة ورقة كما يقول الشهرزوري . والحق أن عرض أسماء كتبه يوحي برسوخ قدمه واتساع أفقه ، وشمول معارفه . وهناك اختلاف كبير بين المؤرخين في عدة كتبه ، فقد وصل بها صاحب (الفهرست) وصاحب (أخبار الحكماء) إلى نحو مئتين وثمانية وثلاثين ، وأما

صاعد الأندلسي فقد جعلها نحواً من خمسين،وهي تبحث في الفلسفة والمنطق والموسيقى والحساب والطبيعة والآثار العلوية . ولعل هذا الفرق الكبير في تعداد الكتب بين هؤلاء المؤرخين يرجع إلى أن معظم الكتب المنسوبة إلى الفلاسفة ، هي في حقيقة الأمر رسائل قصار ومقالات وفصول من كتب .

مقامه في العلم والفلسفة

إن إلقاء نظرة فاحصة على ما تبقى من كتبه تدل على أنه كان واسع المعرفة بما كان عند اليونان من العلوم والفلسفة ، بارعاً فيها . كما أن تنوع كتبه وكثرتها تشهدان برسوخ قدمه في فنون المعرفة التي عالجها ، فهو أول مسلم اتقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة . فقد كان هذا الفيلسوف أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام، وأول من لُقب بفيلسوف العرب، وأول من تبحَّر في فنون الحكمة وأحكم جميع العلوم المعروفة في عصره ، وأثبت المعاني الفلسفية في ألفاظ عربية دقيقة . فقد قام بأول محاولة جادة رصينة ، لتقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية والعلمية لأبناء قومه المتوثبين ، الذين كانوا يتطلعون إلى إصابة حظٍ وافر من الثقافة والنضج في عصر النهم الفكري إلى مناهل المعرفة ، التي تنساب خارج المجتمع الإسلامي آنذاك وتصب في روافده . فهو ـ لا الفارابي ـ المؤسس الحقيقي للفلسفة العربية الإسلامية ، عاش بها واحتضنها بملء إهابه وعكف عليها بقلبه وعقله ، وامتزج بها بروحه ودمه . ومن المدهش حقاً أن نجد الكندي ـ وهو الذي يعيش في باكورة الفكر العربي الإسلامي ـ يشمل بجهوده كل جوانب المعرفة الإسلامية في عصره ، ويضيف إليها ما يفوق قدرة مفكر عربي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة . وهو أكثر أصالة من كثيرين جاءوا بعده وطبقت شهرتهم الآفاق . فهو في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية ، للفكر اليوناني ، هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية ، تطابق أصول الديانات السماوية جميعاً . ناهيك بأن كتاباته تتسم بالإنصاف من نفسه ومن خصمه والتزام أقصى حدود التجرد ، وهو من القلائل الذين تعد موضوعيتهم سمة مدهشة تستوقف النظر .

وهكذا شق الكندي للعرب طريق العلم والفلسفة وفتح لهم الباب على

مصراعيه لإقتحام ما يدور حولهم من تيارات ومدارس ومذاهب وملل ونحل وفلسفات ويتصلوا بمختلف الثقافات والحضارات . . . لقد استدبروا عهداً واستقبلوا عهداً ، وكان ذلك كله نقطة تحول كبير في تاريخ المنطقة والعالم .

فلسفة الكندي وأبرز ملامحها

قبل اكتشاف رسائل الكندي تنبه المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ معتمداً على ما أورده المتأخرون عنه ـ إلى أن فيلسوف العرب هو الذي وجه الفلسفة وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو وبين الفلسفة والدين . ففي فلسفته عناصر من فلسفة أفلاطون تلتقي بأخرى من فلسفة أرسطو ، كما امتزجت فيها خطوط التجربة الفلسفية العقلية بخطوط التجربة الكلامية ، والإعتزالية منها بوجه خاص . ففلسفة الكندي هي ملتقى العقل النظري الإعتزالي بالعقل النظري الفلسفي في الإسلام ، كما أنها هي نقطة تحول الفكر الإعتزالي إلى فكر فلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة . ثم أعقبه الفارابي فابن سينا الذي بلغت الفلسفة العقلية على يديه أوج ازدهارها في المشرق .

فقد بدأ الكندي حياته إبان قوة العاصفة الإعتزالية وفي بؤرة الحركة الكلامية في عاصمة الخلافة التي كانت آنذاك مقراً للحركات الفكرية والعلمية ومصطرعاً لمختلف التيارات والمذاهب والنحل . فقد شهد فورة الإعتزال التي غزت الطليعة المثقفة في المجتمع العباسي وكانت من أعنف الأفكار التي هزت المجتمع الإسلامي والتي ناصرها المأمون والمعتصم والواثق ، وكان عنده نزوع واضح إليها . غير أننا لا نستطيع مع كل هذا أن نقطع بأنه كان معتزليّ المذهب . لأن سمو مكانته عند المأمون والمعتصم كان يرجع في أغلب الظن إلى شرف نسبه وفضله في العلم والحكمة لا إلى كونه معتزلياً من رأسه إلى أخمص قدميه . ومع ذلك يروي المؤرخون أن له كتباً في مسائل من أصول المعتزلة لم يصل إلينا شيء منها . فهم ينسبون إليه كتاباً في (التوحيد) وآخر في أن (أفعال الباري تعالى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها) . كما أن الكندي لا يقل حماسة عن المعتزلة في الرد على المخالفين للإسلام . فله كتب في الرد على الثنوية والملحدة والنصارى . كما أن رسائل الكندي التي وصلت إلينا لا تخلو من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم في التعبير كفكرة (الأصلح) مثلاً . غير أن الكندي يطبقها على

نظام الكون في جملته وتفصيله . » ولو تأملنا بعد هذا كله نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن وإجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية كما يقول ، ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية ـ كما تتجلى في كتابه (في الفلسفة الأولى) وإلى التفكير العلمي الإيجابي ـ كما يتجلى ذلك في رسالته (في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) مثلاً ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة » ، كما يقول الدكتور أبو ريدة[1] .

غير أن جميع هذه القرائن لا تكفي للقول بأن الكندي كان على مذهب المعتزلة ، لأن مثل هذه المواضيع ـ كالعدل والتوحيد والرد على المخالفين ـ كانت مواضيع الساعة بحثها المعتزلة وغير المعتزلة من المتكلمين . هذا فضلاً عن أن العدل والتوحيد أصلان أساسيان من أصول الدين ، وليسا مقصورين على المعتزلة وحدهم .

وعلى كل حال ، رافق حركة الإعتزال في توسعها وانتشارها إقبال متزايد على مؤلفات اليونان وأفكار اليونان ، أدى بهذه الحركة تدريجياً إلى الإنطلاق من حدود الكلام إلى آفاق العلوم العقلية والتجريبية على اختلافها . وكأنما جاء الكندي على موعد . ففي هذا الجو المستعر بالفكر والعلم إنما نبغ ، وعلى وهجه إنما تفتحت مواهبه وتكامل نضجه . فهو كما نرى في طليعة المفكرين غير التقليديين الذين ظهروا في ذروة عصر الترجمة وفي دور التكوين الفلسفي الإسلامي ، وفي بداية الأدوار الإنتقالية للثقافة الإسلامية من عهد الكلام الخالص إلى عهد التفلسف المحض . وقد كانت هذه النقلة من التجارب الخصبة الفريدة في الإسلام .

وإذا كان الكندي فيلسوفاً متديناً غلب عليه المذهب الإعتزالي فهو أيضاً فيلسوف عقلي ذو إتجاه أرسططاليسي . فكما ذكرنا من قبل ، لم يكن قبل الكندي من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة ومناهجها وتوجيهها توجيهاً إسلامياً يخرج بها عن نطاق علم الكلام مع الإلتزام بأصول العقيدة . وعلى الرغم من

---

(١) الرسائل ١ / ٣ .

انتشار تيارات فلسفية متعددة على عهده ، فقد آثر الأرسططاليسية مذهباً ، لما تتسم به من إتجاه طبيعي وإلتزام بالتفسير المادي للعالم، وبقولها بالعناصر الأربعة وإرجاعها هذه العناصر إلى الهيولى الأولى، وإتخاذها المنطق أداة للفكر ومنهاجاً للنظر في الموجودات ، حسية كانت أم عقلية . فهو بهذا مؤسس المدرسة الأرسططاليسية العربية . وبهذه الروح أقبل على فنون الحكمة وأحكم جميع العلوم وثبّت المعاني الفلسفية في ألفاظ عربية دقيقة . فقد كان ـ بحكم انتمائه الأرسططاليسي ـ ينهج منهجاً فلسفياً يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته في نظر العقل، وكان يختار اللفظ المناسب للمعنى المناسب .

وهكذا كان الكندي على رأس القائمة في رهط الفلاسفة العرب الذين اتبعوا المدرسة الأرسططاليسية الجديدة دون مواربة أو تردد . ثم انطلقت هذه المدرسة في سبيلها المرسوم على أيدي تلاميذه من بعده . وهؤلاء هم الذين سيطلق عليهم العرب لفظ (الفلاسفة المشائين) للدلالة على من وجدوهم أعضاء في فرقة ذات نزعات مجافية لآراء السلف على التحقيق . فقد قبل الكندي أرسطو على أنه الحكيم والفيلسوف المطلق ، لا على أنه مجرد صاحب المنطق ، وأعلن أنه تلميذه وعده حجة يكاد يكون ملهماً . ولذلك انصرف إلى تعريف العرب بتعاليم المعلم الأول تعريفاً صحيحاً يغنيهم عن الأفكار المبهمة المغلوطة التي جمعوها وتزيدوا فيها عند أخذها من شراح فلسفته من السريان . فقد كانت تلك التعاليم لأسبابٍ تاريخية وقفاً على السريان وعلى النصارى منهم بوجهٍ خاص ، وكانت لهم مدارس ملحقة بالأديرة بعد انتقال الفلسفة والعلوم من الاسكندرية ـ وقد سقطت في أيدي المسلمين ـ إلى انطاكية ، ومن انطاكية إلى حران . وبذلك تمكن الكندي أن ينتزع الفلسفة من أيدي أربابها دون أن يتورط بكل ما فيها مما يغاير الإسلام ، وأن يخلق جيلاً من التلاميذ أكملوا رسالته من بعده .

وإذا كانت النزعة الغالبة على الكندي هي النزعة الأرسططاليسية فليس معنى ذلك أنه لم يأخذ بغير أرسطو ، بل لقد خفف من مادية أرسطو بروحانية أفلاطون وأفلوطين وأضفى عليها منحى رياضياً استفاده من زينون وفيثاغوراس ، وأخضع ذلك كله لقيم الإسلام ومُثُله .

وهكذا ، فإن أول ما تتسم به فلسفة الكندي هو الجمع بين أفلاطون

وأرسطو . ولعل هذا يفسر بعض ما نرى في فلسفته من اضطراب وقلق . ولا غرو من ذلك ، فقد كان أول الفلاسفة الذين انعكست في رسائلهم خصائص الفلسفة اليونانية في عصره بحلوها ومُرها. فالكتب التي نُقلت إلى اللغة العربية كانت في نفسها متناقضة متضاربة منسوبة الآراء إلى غير أصحابها تارة، وإلى غير أزمانها تارة أخرى . وهكذا لم يسلم الكندي من أن تتسرب إلى آرائه وأغراضه كثيرٌ من المعاني الأفلاطونية والاسكندرانية من طريق الترجمات الاسكندرانية المنسوبة إلى أرسطو وأن تندس فيها وتتشوه بكثير مما وصل إلى العرب مشوهاً من الفلسفة اليونانية . فقد اختلطت في فلسفته الفلسفة الأرسططاليسية كما شرحها الاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس بالأفلاطونية المحدثة التي وصلت إلى المسلمين بعد ظهور كتاب (الربوبية أو أثولوجيا أرسططاليس) وكتاب (العلل) وهما كتابان منحولان غير صحيحي النسبة إلى أرسطو . وحقيقة أمرهما أن الأول منهما هو مختصر لأقسام من (تساعات) أفلوطين (الأقسام الثلاثة الأخيرة) وكان قد نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي . والكتاب الثاني هو عبارة عن تلخيص لكتاب (مبادىء الألهيات) لأبروقلس . وانتشر هذان الكتابان ـ ولا سيما الأول ـ انتشاراً عظيماً وكان لهما آثار كبيرة في تشويه أرسطو والجمع بينه وبين أفلاطون ، وطبع الفكر الإسلامي والفكر اللاتيني بطابع الأفلاطونية المحدثة . ومن هنا ساد الإعتقاد في أوساط شراح الأفلاطونية المحدثة والمعلقين عليها بأن فلسفة أفلاطون لا تختلف في جوهرها عن فلسفة أرسطو . وإذا كان بينهما من خلاف فإنما هو خلاف في الظاهر يمكن إزالته بسهولة ويسر . فقد اقتنع الكندي بصحة نسبة (أثولوجيا) إلى أرسطو ، بل لقد راجع ترجمته العربية . ولعل الكندي قد قارن (أثولوجيا) بالنص الأصلي للتساعات ، فنقحها وصحح مصطلحاتها . فقد جاء في مطلع كتاب (الربوبية) أنه قول على الربوبية ، تفسير فرفوريوس الصوري لكتاب أرسطوطاليس الفيلسوف ، المسمى باليونانية (أثولوجيا) ، وأن الذي نقله إلى العربية هو عبد المسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصي ، فأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي[1] . ويذكر ابن النديم أن الكندي لم

(١) راجع أفلوطين عند العرب ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مصر ١٩٥٥ ، صفحة ٣ .

يقتصر على إصلاح الترجمة المذكورة بل لقد شرح هذا الكتاب أيضاً[1] ، وإن كان شرحه لم يصل إلينا . كذلك يذكر ابن النديم أن كتاب (الحروف) لأرسطو (ما بعد الطبيعة أو الإلهيات) إنما نقله أسطات (أوستاثيوس) للكندي « وله في ذلك خبر » ولكن ابن النديم لم يكشف لنا هذا الخبر كما لم يكشفه المؤرخون الذين جاءوا بعده . والغريب أن الكندي لا يشير إلى شيء من كل هذا ، فيما وصل إلينا من كتبه على الأقل .

وعلى كل حال لم تكن (أثولوجيا) و(مبادىء الإلهيات) متداولين بين المسلمين قبل الكندي ، بل إن هذا الأخير هو السبب الرئيسي لما لاقاه هذان الكتابان من أهمية كبيرة فيما بعد . فقد اقترن اسم الكندي بدخول هذين الكتابين إلى العالم العربي الإسلامي وتغلغلهما في البنيان الفلسفي الذي شاده الفلاسفة العرب .

وكما اتسمت فلسفة الكندي بالجمع بين أفلاطون وأرسطو ، فقد انطبعت أيضاً بطابع التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية . إذ أدخل في صلب بنائه الفلسفي عناصر إسلامية ، كما وجه الإسلام توجيهاً عقلياً وأعطاه شحنة فلسفية يذود بها عن فلسفة الأوائل قبالة الفقهاء وأهل الحديث الذين تنكروا للعقل وحملوا على الإشتغال بالفلسفة وجميع علوم الأوائل ، وحكموا على المشتغلين بها بأنهم مبتدعة أعداء للإسلام . فقد كان الكندي الذي يقف على تخوم الفلسفة وعلم الكلام يقول بالحقيقة الواحدة التي تجمع بين العقل والنقل في وحدة منسجمة ، أحد وجهيها الدين والآخر الفلسفة ، هذا فضلاً عن أن الفلسفة نفسها واحدة لا تناقض فيها قطباها أفلاطون وأرسطو . ولسنا الآن بصدد بحث نظرية الكندي في التوفيق بين الفلسفة والشريعة ـ إذ سنبحثها بعد قليل على حدة ـ وحسبنا الآن أن نقول إنه لا يمكن فهم الكندي إلا في هذا المنظور العام الذي تداخلت فيه المؤثرات العقلية مع الأبعاد الشاملة للإسلام الذي يرى الكندي في حقائقه المطلقة مصابيح مضيئة تنير درب الفيلسوف وترفع عن عينيه الغشاوة . ومن هنا حرصه على التوفيق بين حقائق الإيمان وحقائق الفلسفة كما سنرى في حينه .

---

(١) الفهرست ، مصر ، صفحة ٣٦٦ .

وزبدة القول في فلسفة الكندي أنها مشحونة بخليطٍ من العناصر المتناقضة والمعاني المتباينة ، فحاول التأليف بينها لأول مرة في العالم الإسلامي . ولئن ظلت هذه الظاهرة ملازمة للفكر الإسلامي ، إلا أن تلاميذ الكندي استطاعوا ببراعتهم التخفيف مما فيها من نشازٍ ونُبُوّ بإضافة عنصرٍ جديد هنا ، وحذف آخر هناك ، وبإجراء عمليات مستمرة من التعديل والتنقيح والصهر والتصحيح والتهذيب والتشذيب ، حتى جاء ابن رشد فأعاد النظر في هذا البنيان كله وأدخل تعديلاً في هندسته وتركيب عناصره . وما زال به حتى استقام أمره واستوى على قواعده ، ثم انتقل إلى أرض غير أرضه ، وورثه قوم غير قومه ، وسخّروه لخدمة أغراض حياتهم وتكوين وجهات نظرهم في الله والكون والإنسان والمصير . . .

فلسفته

كان الكندي إذن أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين ، فجمع أشتاتاً من المعارف الفلسفية والرياضية والإسلامية ، ومن بينها آراء لفيثاغورس وزينون ، وأخرى لأفلاطون وأرسطو ، وثالثة لأصحاب الرواق والشراح الإسكندرانيين . وتناول ذلك كله بمقتضى التعاليم الإسلامية بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة . ومع صعوبة هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي فقد استطاع أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي الرصين ، رغم ما نرى فيه من آراء مفككة اختيرت من أودية مختلفة وآفاق متباينة . وعذر الكندي في ذلك كما أسلفنا أنه الرائد والطليعة الذي انطلق من أسر علم الكلام ليستقل بنفسه ورأيه وفكره ويقفز القفزة التاريخية الحاسمة . إن فلسفته ليست مجرد صورة فسيفسائية لأشتات الآراء والأفكار التي كانت سائدة في عصره وإن ظلت اللوحة التي رسمتها ريشته ، تشفُّ عن بعض الفسيفساء . إنها النقطة الحرجة التي تؤذن فيها الأشياء بالإنفجار ليتحول الكم إلى كيف .

هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندي . أما من حيث الموضوعات التي بحثها فهي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الأقدمون ، بإضافة موضوعات إسلامية أخرى إليها ، كما أن تناوله لفلسفة الأقدمين تختلف عن تناولهم لها لا سيما إذا مسّت عصباً دينياً . فهناك يثور ويتمرد ويفرض رأيه واستقلاله لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا السفلى . فهو أرسططاليسي النزعة في علم الطبيعة

الذي لا شأن له بالدين ، ولكنه إسلامي الصبغة فيما وراء الطبيعة الذي يخالف فيه أرسطو عقيدة القرآن . فالكندي لم يتردد في نفي قدم العالم والأصول التي يقوم عليها وأثبت حدوثه وخلقه في الزمان من العدم ، كما رفض أيضاً الأخذ برأي أرسطو المادي في النفس لتعارضه مع تعاليم الإسلام ، وآثر عليه أفلاطون الذي يقول بروحانيتها وخلودها . أما رأيه في الله وصفاته فهو إسلامي معتزلي النزعة بلا نزاع كما سنرى بعد قليل .

لقد عشق الكندي الفلسفة حتى أخذت بتلابيبه ، ولكن دون أن تطغى على حقائق الوحي والإيمان عنده . بل إن هذه الحقائق لا تُفهم الفهم الصحيح ولا يمكن البرهنة عليها إلا بالفلسفة . فهي بين الصناعات الإنسانية أعلاها ، بل هي « صناعة الصناعات وحكمة الحِكَم » . كيف لا وهي « علم الأشياء الأبدية الكلية - إنياتها ومائيتها ، [ماهيتها] وعللها ، بقدر طاقة الإنسان كما يقول في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها)»[1] . ويقول في كتابه إلى المعتصم بالله بعد الدعاء لأمير المؤمنين : « إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي حدُّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق . . . وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول . . . الذي هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنّا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته »[2] وهناك تعريف للفلسفة أكثر اختصاراً يذكره الكندي في مواضع مختلفة من (الرسائل) على طريقته في الحد الموجز : فالفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » وهذه الحقائق كلية لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات ، فهي غير متناهية ، واللامتناهي لا يحيط به العلم .

هذا ولا بد لدارس الفلسفة من تحديد معاني الألفاظ ثم دراسة الرياضيات والتمرن فيها . كما لا بد في نظره أيضاً من معرفة كتب أرسطوطاليس حتى تتضح أصول المسائل .

فالرياضيات شرط أول لتحصيل الفلسفة لا تُنال إلاّ بها . حتى لقد ألف

(١) الرسائل صفحة ١ / ١٧٣ .

(٢) انظر الرسائل من صفحة ١ / ٩٧ - ١٠١ .

الكندي رسالة قائمة برأسها في (أنه لا تُنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) لم تصل إلينا ، وقد ذكرها القفطي وابن النديم وابن أبي أصيبعة ، كما يشترط ذلك أيضاً في رسالة أخرى وصلت إلينا عنوانها (رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة) فإنه إن عَدِمَ أحدٌ علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجم (الفلك) والتأليف (الموسيقى) ، ثم استعمل كتب الفلسفة دهره ، لم يستتم معرفة شيء من هذه ، ولم يكن سعيه ليُكسبه شيئاً إلا الرواية إن كان حافظاً ، فأما علمها على كنهها فلا سبيل إليه إن عدم علم الرياضيات البتة[1] .

وبعد تحصيل الرياضيات والتمكن منها يحتاج الفيلسوف التام إلى معرفة كتب أرسطو طاليس واستطراقها على الولاء (على التوالي) ، على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفاً بعد علم الرياضيات . وهي بالقول الوجيز خمسة أنواع من الكتب : كتب منطقية ، كتب طبيعية ، كتب نفسية ، كتب أخلاقية ، وكتب ما بعد الطبيعة[2] . فلا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وإثباتها وإقامة الحجة عليها من معرفة هذه الكتب على الترتيب الذي ذكره الكندي وأغراض أرسطو فيها . ولكل نوع من هذه الأنواع مراتب ذكرها الكندي بالقول المجمل الوجيز أيضاً يطالب بمراعاتها . فمن أراد علم الفلسفة ينبغي عليه « أن يقدم استعمال كتب الرياضيات على مراتبها التي حددنا والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضاً ، ثم الكتب على الأشياء الطبيعية على القول الذي حددنا أيضاً ، ثم ما فوق الطبيعيات ، ثم كتب الأخلاق وسياسة النفس بالأخلاق المحمودة ، ثم ما بقي مما لم نُحدّ من العلوم مركب من الذي حددنا . . . »[3] .

وفي عبارة جادة نافذة إلى الأعماق دالة على الإخلاص في طلب المعرفة ، يناشد الكندي طالب الفلسفة أن يعرف الغاية التي يرمي إليها وليتجه إليها بكُنه الهمة والعزم الأكيد ، لما تبين ذلك من الزيادة في تعشق الفلسفة لذوي الأنفس النيرة المعتدلة التي تسعى إلى مساقط الحق وانتجاع المحيي من الفعل ، ولما في كشف ذلك من وضوح السبيل إلى نهاية الشرف العقلي الأثير عند مثل هذه

(١) ١/ ٣٦٩ .
(٢) ١/ ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .
(٣) ١/ ٣٧٨ .

الأنفس وحبها دركه وبلوغ المطلوب منها بالصبر والدأب ، ولاسيما إذ كان لها في كل نظرة من تلك السبل نيل جزء من مطلوباتها ، وعون على تناول ما يليه من مقصودها ، وتسهيل لما بقي من مستوعراته . وبذلك تصل إلى حقائق الأشياء وأغراض الخير الداعي إلى ذاته لا لغيرها . فإن كل مراد إنما يراد للخير ، فأما الخير فليس يراد لغيره بل يراد لذاته[1] .

وقبل أن يذكر الكندي أغراض كتب أرسطو طاليس فإنه يمهد لذلك ببيان أهمية معرفة هذه الأغراض لما في ذلك من « العون على فهمها . فإن العالِم بالغاية التي يقصد إليها يجمع قوته في السلوك إليها وفكره فيها ، فلا يُثبِّط عزمه في السلوك والجد حيرةً عن سمت الغرض ، ولا بأس ـ مع لزومه سمته ـ من البلوغ إليه ، مع جده في الحركة في سمته والتيقن أن مع كل حركة يزداد من أغراضه قرباً [فلا] يتشعب فكره [بـ] كثرة الظنون في الزوال عنها ، و[من] قد قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمته لم يخطئه إذا [أ] دام حركته على ذلك السمت . فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها ، لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »[2] .

قلنا إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » . فكل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه . وهذه الحقائق كلية كما ذكرنا ، لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات ، إذ الجزئيات لا تتناهى فكيف يحيط العلم بها ؟ و« في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ؛ وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والإحتراس منه . واقتناء هذه جميعاً هو الذي جاءت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه ، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها »[3] .

وهكذا تنقسم الفلسفة ـ بحسب الكندي إلى علم وعمل ، أعني إلى نظرية

---

(1) ١/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤ .
(2) ١/ ٣٧٨ ـ ٣٧٩ .
(3) ١/ ١٠٤ .

وعملية . فقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم ، فنقلها الكندي وزرعها في أرض العرب . لكن الجديد فيها ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعاً هي ما جاءت به الرسل والأنبياء ، وهذا مما لا عهد لأحدٍ من فلاسفة القدماء به . ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك ، بل إنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو ، إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس : « فالفلسفة إذاً ليست سوى نظم النفس »[1] أي صورة عن النفس « لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكرٍ وحس ، فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل ، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي ، والعمل هو القسم الحسي . والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الإلهية وعلم الأشياء المصنوعة . . . » . والأشياء إما مادية كالجواهر الجسمية أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية كالروحانيات التي منها النفس ، أو غير متعلقة بالمادة بوجه كالإلهيات التي منها الربوبية . وواضح أن هذا التقسم وما يقوم عليه من أسس وقواعد تقسيم جديدة يختلف في روحه عن تقسيم أرسطو ويعكس الإهتمامات الدينية التي تحتل المقام الأول في فلسفة الكندي .

لقد تأكدت شخصيته الإسلامية وستظل تتأكد باستمرار كما سنرى . والحق أننا كلما تعمقنا في فلسفة الكندي وجدنا أنه ـ على ما في فلسفته من عيوب ونقائص ـ « أقرب فلاسفة الإسلام إلى الإستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني . هذا إلى تمسكه بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً . . . » كما يقول الدكتور أبو ريدة في تصديره للرسائل[2] .

نظرية المعرفة

كيف تتم عملية المعرفة ؟ وما هي أدواتها ؟ أي كيف نعرف العالم ؟ فالأشياء مقفلة بعضها على بعض لكن ذلك لا يمنع التفاعل بينها . غير أن هذا التفاعل يظل تفاعلاً خارجياً ، فإذا انتقلنا من الأشياء الجامدة إلى النبات اشتد التفاعل وأصبح أكثر عمقاً ، بمعنى أن النبات عنده نوع من القدرة على « التمييز » بين

(١) ٢ / ٨ .

(٢) ١ / ١٠ ويكرر هذه العبارة أيضا في كتابه (الكندي وفلسفته) صفحة ١٠ .

الأشياء ، أي هو قادر على أن يمتص من التربة أشياء دون أشياء . فهو بنوعٍ ما « يعرف » ما هو ضروري لبناء كيانه . فعنده « شعور » غامض بما « يريد » وما « لا يريد » . وهذا « التمييز » يقوى في الحيوان المزود بقوى الحس والحركة . وهو يختلف باختلاف أنواع الحيوانات وأجناسه ، لكنه في الإنسان يبلغ غايته ، فالمعرفة بالمعنى الحقيقي لا تنطبق إلا على الإنسان .

هذا ولم يترك لنا الكندي نظرية في المعرفة ، قائمة بذاتها ، بل نعثر له على آراء فيها متناثرة هنا وهناك في رسائله يجد الدارس بعض العَنَت في جمعها وتنسيقها والتأليف بينها ليخرج من ذلك كله بنظرية كاملة فيها يجتمع الشتات ويلتئم الشمل .

يتجلى الوجود الإنساني بنوعين من الوجود : وجود الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا ولغيرنا من الكائنات الحية ، ووجود العقل . فالمعرفة تبدأ بإدراك الحواس ومباشرتها لمحسوسها ، وهذا المحسوس غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في كل حال . . . فهو الدهرَ كله في زوال دائم وتبدل غير منفصل : وهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة فهو قريب من الحاس جداً لوجدانه (لإدراكه) بالحس مع مباشرة الحس إياه[1] ، فنحن ندرك بالحس إن هذه ورقة ، وهذا كتاب ، وهذا جبل ، وهذا زيد ، إلى غير ذلك من المحسوسات الجزئية . فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدرَكة بالحس مباشرة بلا واسطة ، وهذه المباشرة هي الدليل على الوجود الخارجي . ومعنى هذا أن الإدراك المباشر الذي يأتينا به الحس هو طريق التيقن من وجود الشيء . فالمعرفة الحسية إذن هي الخطوة الأولى في عملية المعرفة .

والخطوة الثانية هي المعرفة العقلية ، وتحصل بأمرين : بمبادىء فطرية في العقل يضاف إليها معقولات كلية من الخارج . وهذه المعقولات موجودة هي أيضاً لأن العقل يدركها إدراكاً مباشراً . فإذا عجز شخص عن إدراك المعقولات وعن القول بوجودها تبعاً لذلك فليس معنى هذا أنها غير موجودة ، بل معناه ضعف الإدراك وعجزه . وفي ذلك يقول الكندي : « لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل عمي عنه . كغشاء عين الوطواط عن نيل

(١) انظر ١ / ١٠٦ .

الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس »[1] . « إذ الأشياء كلية وجزئية : أعني بالكلي الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ، وأعني بالجزئية الأشخاص لا الأنواع . والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ، ولا موجودة وجوداً حسياً ، بل تحت قوة من قوى النفس التامة ، أعني الإنسانية وهي المسماة العقل الإنساني »[2] .

فالحس يدرك الوجود الحسي الجزئي ، والعقل يدرك الوجود العقلي الكلي . الأول يدرك المحسوسات ، والثاني يدرك المعقولات . وهذه المعقولات الكلية تعتمد في تحصيلها على مبادىء عقلية موجودة في النفس بالفطرة يسميها الكندي (الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً)[3] يستمدها من طبيعة العقل ذاته لا من خارج . أما الذي يُكتسب من خارج فهو الأنواع والأجناس ، هذه الصور المعقولة الموجودة في الطبيعة . فالمعرفة العقلية إذن اضطرارية لا كسبية ، أي أنها من طبيعة الإنسان العاقل .

والخلاصة إن المنهج الذي يتبعه الكندي في معرفة هذا العالم إنما يكون بالإعتماد على شهادة الحواس وما تقدمه من وقائع لا يشك العقل فيها . يقول الكندي في مستهل رسالته (في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) : « إن في الظاهرات للحواس . . . لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول . . . لمن كانت حواسه الآلية موصولة [بـ] أضواء عقله ، وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه . . . وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكي عنده ـ في كل أمر شجر بينه وبين نفسه ـ العقل . فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل . . . واستوحشت من تولج ظُلَم الشبهات . . . فلم تضاد ذاتها ولم تتعصب لأضدادها »[3] فالكندي يأخذ إذن بالظواهر الحسية شريطة تفسيرها في ضوء العقل . فالعقل هو ضمانة الحس وبه نأمن الخداع واللبس والزلل .

عرفنا حتى الآن طريقين للمعرفة : طريق الحس وطريق العقل ، وهما ميسَّران للإنسان بما هو إنسان ، على ألا يستقل أحدهما بنفسه بل يتعاونان معاً ،

---

(١) ١ / ١١٠ (٢) ١ / ١٠٧

(٣) ١ /٢١٤ ـ ٢١٥ .

فيقدم أحدهما المادة الحسية ، ويحلل الثاني هذه المادة ويحكم لها أو عليها . وهناك طريق ثالث للمعرفة غير ميسّر لكل أحد ، بل يختص الله به من يشاء من عباده يسميهم الكندي (ذوي الدين والألباب) . وإذا كان الكندي في الطريقين الأول والثاني يدين للفلاسفة قبله بمعرفتهما ، فإنه في الطريق الثالث إنما يدين للإسلام ، وللإسلام وحده . فهو فيلسوف مؤمن لا يرتضي لنفسه الخروج عن سمت الشريعة المطهرة ومجافاتها تقرباً للفلسفة وزلفى لها ، بل على العكس من ذلك نراه يُسخّر الفلسفة لخدمة أغراض الشريعة . هذا الطريق هو طريق الوحي والإلهام الذي يختص الله به الأنبياء وحدهم . ويسمي الكندي المعرفة التي تأتي من هذا الطريق بالمعرفة الإلّهية أو العلم الإلّهي . وهو يعتقد أن بعض المبادىء التي لا تخضع للنظر العقلي أو المعرفة الحسية قمين بالعلم الإلّهي أن يجد لها حلاً في إطاره الذي لا تصل إليه أفهامنا .

فطرق المعرفة إذن ثلاث : حسية وعقلية وإشراقية . الأولى تحصل بالحواس الظاهرة والباطنة ، والثانية تتم بالإستدلال والإستنباط والبرهان ، والثالثة بالحدس والإلهام . وإذا كان الطريق الأول سهلاً لوقوعه في متناول الحواس وخضوعه لإحكامها ، فإن الطريق الثاني أصعب مراساً وأشد شكيمة ولا يتوفر إلا لأرباب العقول والبصائر الذين شأنهم التفكير والنظر والتمكن في المنطق ، لما يتطلبه ذلك من طول الدُّؤوب في البحث والغوص على المعاني . وأما الطريق الثالث فهو طريق الأنبياء والمرسلين الذين أصطفاهم الله واختارهم لحمل رسالته . وهيهات أن يصل إلى هذا الطريق أحد إلا بفضل من الله ورضوانه . فالله أعلم حيث يضع رسالته . وهذا يدعو الكندي إلى التفرقة المشهورة في هذا الباب بين علوم البشر وعلوم الأنبياء التي تميزهم من غيرهم والتي يعجز عنها البشر لأنها فوق الطبع والجبلّة الإنسانية عادة .

ولكل طريق في هذه الطرق الثلاث وسائله وأدواته ، ولكلٍ نهجه الخاص به . فلا تُطلب الأمور الإلهية بالحس ولا الحسية بالإلهام . كما لا ينبغي أن نلتمس في كل مطلوب المعرفة البرهانية ، إذ البرهان لا يُطلب إلا في بعض الأشياء دون بعض فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، وليس لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك لغير نهاية واستحال العلم على الإطلاق .

وهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس . فلكل نظر تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر . ولذلك ضل كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان . . . فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الإلٓهي حساً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (القضايا والأقيسة المنطقية وأنواع الإستدلال) ولا في أوائل البرهان برهاناً . فإنّا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مقاصدنا وعُسر علينا وجدان مقصوداتنا[1] .

وهكذا فإذا كانت العلوم الإنسانية تحصل بطلب البشر وتكلفهم وحيلهم المقصودة ، فإن العلم الإلٓهي (علم النبوة) يحصل بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بزمان ، وإنما هو يحصل ـ مع إرادة الله جل وتعالى ـ بتطهير النفس وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته . « فإن هذا العلم خاصة للرسل ـ صلوات الله عليهم ـ دون البشر ، وأحد خوالجهم العجيبة ، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر . إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير . . . فأما الرسل ـ صلوات الله عليهم وبركاته ـ فلا [يُطلب هذا العلم] بشيء من ذلك (أي بالحيل المنطقية والرياضية) بل بإرادة مرسلها جل وتعالى ـ بلا زمان يحيط بطلب ولا غيره ، [هكذا] تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ـ جل وتعالى ـ إذ هو موجود عندما عجز البشر بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق الطبع وجِبِلّها ، فتخضع له بالطاعة والإنقياد ، وتنعقد فِطَرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل عليهم السلام »[2] .

وبعد ، فإن علوم الأنبياء مغايرة ـ من حيث مصدرها ووسائلها ـ للعلوم الإنسانية . إنها تفيض عليهم إلهاماً إلٓهياً من غير تكلف ولا حيلة من جانبهم ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ، ومن غير حاجة إلى زمان للتعلم ، وهي أرقى العلوم والمعارف . ودونها علوم الفلاسفة والعلوم البشرية . وإذا كان هناك من فرق بين هذين النمطين من العلوم ؛ العلوم البشرية والعلوم الإلٓهية ، فإنما

---

(١) انظر ١ / ٨٦ ، ١١٠ ـ ١١٢ .

(٢) ١ / ٣٧٢ ـ ٣٧٣ .

ينحصر ذلك في الطريقة التي تؤدي إليها . فعلوم الفلاسفة بخاصة والعلوم البشرية بعامة تحصل نتيجة لتكلف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة . فالحق فيها لا يتحصل إلا بالجهد الفكري والنظر الإستنباطي . ولذلك يجيء كلام الفلاسفة غامضاً ، لكنه يتدفق في قلوب الأنبياء تدفقاً فيأتي خالصاً واضحاً ، ويكون ذلك بفعل إلهي يُطهِّر نفوسهم ويهيئها لتقبل تلك العلوم . ثم إن علوم الفلاسفة يغلب عليها التفصيل ، بينما علوم الأنبياء موجزة بيّنه محيطة بالمطلوب معصومة من الخطأ ، قريبة السبيل إلى العقل النيِّر الصافي ، محيطة بالمطلوب لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا يدرَك كنهه ولا يُسبر غوره ، خلافاً للعلوم الأخرى .

التوفيق بين الحكمة والشريعة

كانت الفلسفة في عصره محل هجوم شديد من قِبل الفقهاء ورجال الدين الذين يستمدون سلطتهم من مناصرتهم للدولة ، والسير في ركابها ، كما أن الدولة بدورها تعتمد عليهم في تعزيز سلطانها . فهناك تعاون متبادل بين الفريقين يستقوي كل منهما بالآخر ويشد في أزره . وهكذا فبناءً على التفرقة الحادة التي ذكرناها منذ قليل بين نوعين من المعرفة ، فقد خطا الكندي بالفكر الإسلامي خطوة تجاوزت المستوى الذي وصل إليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وارتفع بها من قضايا الكلام المخدودة إلى قضية الفلسفة والشريعة ، ونهج بينهما نهجاً توفيقياً .

فالنزاع بين العقل والنقل ، بين الدين والفلسفة ، بين الحكمة والشريعة ، نزاع قديم لا تكاد تنطفيء له نار ويجفّ له مداد . فما برح العقل في صراع مستمر مع النقل ، يريد قوم أن يعللوا به الشرع ويتخذوه أساساً يستنتجون منه أحكامه ، وتريد طائفة أخرى أن لا تدع له مجالاً لسلطان : فهي تخشى منه مخالفته أحكاماً ثبتت عندها صحة روايتها وأيقنت بصدورها عن الوحي المنزَّل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم عليم .

وكان أصحاب الكلام يحملون عَلَم العقل ، وأصحاب الحديث يضربون بسيف النقل . كلٌ منهم يستهزيء بخصمه ويثير عليه الحججُ والعلل ليكبت بها صوته ، وكلٌ مسترسل إلى نزعاته ، شديد في خصومته .

فأهل الحديث يرون أن حفظ الشريعة والإسلام موكول إليهم . فشأنهم حفظ الآثار ، وقطع المفاوز والقفار ، وركوب البراري والبحار . قبلوا ما شرع الرسول قولاً وفعلاً ، وحرسوا سُنّته حفظاً ونقلاً ، حتى ثبّتوا بذلك أصلها ، وكانوا أحق بها وأهلها . فالكتاب عُدتهم ، والسُّنة حجتهم ، والرسول مُنيتهم ، وإليه نسبتهم . لا يُعرِّجون على الأهواء ، ولا يلتفتون إلى الآراء . فهم حفظة الدين وخزنته ، وأوعية العلم وحَمَلته ، بذبِّهم عن السنن ونهيهم عن القبيح والمنكر وأمرهم بالمعروف والحَسَن . إنهم خيار الناس فما أبعدهم عن الوسواس الخناس ! ولولاهم لأندرس الإسلام ودالت دولته ، وفشا الكفر وقويته شوكته . وكم من ملحدٍ يروم أن يخلط بالشريعة ما ليس منها . والله يذبّ بأصحاب الحديث عنها . فهم الحفاظ لأركانها ، والقوّامون بأمرها وشأنها . أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم الغالبون !!

ولم يكن المعتزلة أقل إيماناً بالشريعة من أصحاب الحديث ، دونها يناضلون ، وفي سبيلها يُستشهَدون . يتعصبون على أصحاب الحديث ويُنحون عليهم باللَّوم ، ويصفونهم بالسخف . وكان العقل لهم في ذلك حجةً وإماماً . فاحلّوه المكان الأسمى ، والمقام الأسنى ، حتى استجازوا الطعن في الحديث الذي لا يستقيم مع منطق العقل ويسير في ركابه ، وتأولوا كل آية لا توزن بموازينه . وردوا كثيراً من أخبار العدول ، وشاع بين الناس الكثير من عيب المبتدعة على أهل السنن والآثار ، وطعنهم على من شغل نفسه بسماع الأحاديث وحفظ الأخبار ، فلا حول لنا ولا قوة إلا بالله الواحد الجبار ! وظل الأمر كذلك حتى كثر الإضطراب واشتد الصراع بين الفريقين حتى أوشك الناس أن يقعوا في الفتنة أو لعلهم وقعوا فيها . وصاروا بين شك يحيّرهم واهتمام يثير رغبتهم ، وتنازعتهم الآراء والمذاهب وأصبحوا شيعاً وأحزاباً . وكل فئة تنزع إلى هوى ترجع إليه ، وتستحسن رأياً تعكف عليه . وعظمت البلوى وحُمَّ القضاء !!

ولما نشأ الكندي ألفى الأمر على ما ذكرنا . وكان عليه بحكم اختصاصه أن يأخذ بناصر المعتزلة ليرتفع بهم من مستوى الجدل في الدين إلى أفق الفلسفة المجردة، وأن يردّ رأي المحدّثين ويكبتهم في جحورهم . لقد خاف على الدين من هذا الخصام . فقد جمع إلى قوة العقل الإيمان بالدين ، وإلى متانة الجدل سكينةَ النفس وعواطف القلب . فكان قوله بليغاً ، وحجته دافعة ، ونفسه شفافة ،

فترك لنا صحائف خالدة لا تُنسى . وحبذا لو وصل إلينا تراثه كله . والحق أنه سيدٌ في حلبته ، فعمد إلى إزالة الخلاف بين الدين والفلسفة بتقييد سلطان العقل تارة وإطلاق العنان له تارة أخرى ، والأخذ بنصوص الشرع يمسك عن تأويلها حيناً ويؤوِّلها حيناً آخر . . . وأسعفه إخلاصه وقوة عارضته .

فقد كان الكندي مؤمناً بالفلسفة عاكفاً عليها ينظر فيها التماساً لكمال نفسه ، كما كان الإسلام جزءاً من ميراثه الروحي عزيزاً عليه يؤمن به ويخلص له ، حتى لا تكاد تخلو رسالة من رسائله من توكيد هذه الروح والكشف عنها . لذلك كان مدفوعاً بدافع التوفيق الأساسي بين الدين والفلسفة .

فقد دافع الكندي عن الفلسفة دفاعاً لا هوادة فيه وقام بأول محاولة لتوطينها في دار الإسلام ومدافعة ما يعوق قومه عن تحصيلها والإقبال عليها من العصبية الجنسية والعصبية الدينية ، وندد بكل من يحاول ذم المشتغلين بالفلسفة . فمن الواجب مدح المشتغلين بالعلوم الفلسفية لا ذمهم . فإذا كان من الأشياء الضرورية ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية ؟ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصُروا عن نيل حقيقته . فلم ينل الحق أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم ، بل كان كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً . فإذا جُمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليل .

ويمضي فيلسوفنا في كتابه إلى المعتصم بالله قائلاً :

« فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق . فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُددنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية . فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة ، عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه ولطف نظره

وآثر الدأب ، ما اجتمعت . . . من شدة البحث وألطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . » فأما أرسطو طاليس ـ مُبرِّز اليونانيين في الفلسفة ـ فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق . فما أحسن ما قال في ذلك » ! .

فإن قيل إن الفلسفة قد جاءتنا من بلاد الكفر والشرك ، أي بلاد اليونان الذين لا يدينون دين الحق ، فكيف نأخذ الحق عنهم ؟ ردّ الكندي قائلاً : « وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا] . فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به ، ولا أحد بُخس بالحق ، بل كان يشرفه الحق »[1] .

يُضاف إلى ذلك أن الكندي ـ ككل مفكرٍ حر ـ يحسّ القلق والخوف من المحدّثين والفقهاء المتزمتين وسلطانهم . ولذلك لا نستغرب ما رواه ابن أبي أصيبعة من أن الكندي أوذي بسبب اشتغاله بالفلسفة . فكان لا بد له من محاولة التوفيق بين العقل والنقل لعل في ذلك ما يجعله بمأمنٍ من الأذى . ولذلك نجد ابن النديم يذكر له ضمن مؤلفاته (رسالة في إثبات الرسل) ينعي فيها على منكري النبوات إنكارهم ، أياً كانوا وأياً كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها ، وأخرى في (نقض مسائل الملحدين) . كما نجد ظهير الدين البيهقي يذكر أنه قد « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » ، وهناك رسالة تنسب إليه أيضاً (في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكلٌ قد خالف صاحبه) يدافع فيها عن أديان الوحي ويكشف عما هو مشترك بينها . ولا ندري ما إذا كان قد عرض في هذه الرسالة للتوفيق بين التوحيد الديني والتوحيد الفلسفي ، وبالتالي بين الدين والفلسفة .

ولنرجع إلى تعريفه للفلسفة من أنها هي « علم الأشياء بحقائقها » كما مر معنا . وكيف أنه أدخل فيها « علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي إلى الخير ويتنكب عن الشر » وهذا في نظر الكندي ما جاء به الرسل

---

(١) ١ / ١٠٢ ـ ١٠٣ .

الصادقون من عند الله تعالى . ومعنى هذا أن الفلسفة هي علم الحق ، وأن الدين هو علم الحق ، وبالتالي أن الحق لا يضاد الحق .

فهناك إذن اتفاق بين الفلسفة والدين، أو قل أن الحق مشتركٌ بينهما معاً ، هذه هي نقطة اللقاء : الفلسفة بحث عن الحق ومعرفة بالحق وعمل بالحق . كما أن الدين طلب للحق واهتداء إلى الحق والتزام بالحق .

ولكن ما الحق ؟ هنا يبدأ الفراق .

فالمحدّثون وأهل السُّنة يسمون أنفسهم أهل الحق . والمعتزلة يقولون : لا بل نحن أهل الحق . والخوارج لم يحملوا السلاح في وجه الشيعة والأمويين والعباسيين وغيرهم إلا لإقتناعهم أنهم وحدهم من دون سائر المسلمين أهل الحق . وقال الصوفية أنهم أرباب الحقائق والمتحققون بالحقيقة ، بل هم أول من فرق بين الحقيقة والشريعة ، فنسبوا أنفسهم إلى الحقيقة ، ونسبوا غيرهم من أهل الظاهر إلى الشريعة . وهكذا كان موقف كل فرقة من الفرق الأخرى كبرت أم صغرت .

أرأيت إلى اللقاء كيف يجرّ إلى الفراق ؟

الحق عند الكندي هو الله ، وهو كذلك عند المتكلمين ، وهو كذلك أيضاً عند الصوفية ، وهو كذلك عند المحدّثين ، بل إن الحق هو أحد أسماء الله الحسنى . وهذا ما لا تنكره أشد الفرق الإسلامية الأخرى تزمتاً . لقد ضاقت شقة الخلاف إذن بين الكندي وسائر فرق المسلمين . وكل ما بقي من تباين بين الفريقين ، فريق الفلاسفة الذين يتكلم الكندي باسمهم ، وفريق سائر المسلمين هو أن الفلاسفة جروا على تسمية النظر في الحق وطلبه والتحقق به (فلسفة) ، وسماه المتكلمون (علم الكلام أو علم التوحيد) ، وسماه الصوفية (التصوف) . . . .

فالإتفاق إذن حاصل بين الدين والفلسفة . وإذا كان من خلاف بينهما فإنما ينحصر هذا الخلاف في طريق الوصول إلى الحق : فالفلسفة طريقها بالبرهان ، والمحدِّثون طريقهم السمع والخبر ، وطريق الصوفية السلوك والصفاء . لقد تعددت الطرق والمقصد واحد . ولعل هذا ما يرمي إليه الكندي حين قال في عبارته السابقة أن في علم الأشياء بحقائقها ، اي في الفلسفة ، « علم الربوبية ،

وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضارٍ والإحتراس منه . واقتناء هذا جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارُها »[1] .

فكل ما جاء به الرسول الصادق وما أدى عن الله عز وجل يمكن فهمه « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس »[2] . غير أن المعاني التي جاء بها القرآن لا يفقهها إلا « ذوو الدين والألباب » القادرون على فهم مقاصد كلام الوحي ، العارفون بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب ومن لم يكن كذلك فقد جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات اللواتي ـ وإن كانت كثيرة في اللغة العربية ـ فإنها عامة لكل لغة . فإن في اللغة العربية أنواعر كثيرة من تشابه الأسماء ، حتى أن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعاً ، كقولهم للعادل ، أعني معطي الشيء حقه : (عادل) ولضده الذي هو الجائر : (عادل) أيضاً . كما أن للكلام العربي معنى حقيقياً وآخر مجازياً . فيجب في هذه الحالة حمل منطق بعض الآيات القرآنية على أنها مُجاز يُشير إلى معانٍ لا يصل إليها إلا المفكر المتدين اللبيب .

لذلك إذا رأينا تعارضاً بين الفلسفة العقلية والوحي المنزَّل ـ وهو ما حمل بعض علماء الدين على محاربة الفلسفة ـ فيجب علينا في هذه الحالة تأويل النص الديني . فكل ما أداه النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن فهمه « بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل . . . فأما من آمن برسالة محمد ﷺ وصدَّقه ثم جحد ما أتى [به] وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلواته الله عليه ، فظاهر الضعف في تمييزه إذ يُبطل ما يثبته ، وهو لا يشعر بما أتى من ذلك . . . »[3] .

وقد عمد الكندي إلى التأويل في رسالة وضعها لتلميذه الأمير أحمد بن

---

(1) ١ / ١٠٤
(2) ١ / ٢٢٤ ـ ٢٤٥
(3) ١ / ٢٤٤ ـ ٢٤٥

المعتصم وسماها (رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) . فقد سأله الأمير أن يفسر قوله تعالى : ﴿ والنجم والشجر يسجدان ﴾ . فليس المقصود بالسجود هنا معناه عند المسلمين ، فإن « السجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض ، وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض . ويُقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفّان ولا رُكبتان . وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى سجود الطاعة »[1] . ويستشهد الكندي على ذلك ببعض أقوال العرب وأشعارهم .

فالسجود المقصود في الآية الكريمة ليس هو سجود الآدميين ، إذ الأشخاص العالية (أي الأجرام السماوية) لا يقع منها السجود الحقيقي بحسب الإصطلاح الشرعي « إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السجود للصلاة ، إنما المقصود به إظهار عظمة الله والإنتهاء إلى أمر الآمر وطاعته والخضوع لأمره . فسجود النجوم معناه جريانها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي رسمها الباري تعالى والتي تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية « إذ هي لازمة أسراحاً من الحركة بلا تغيّر ، موجود ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية ، وموجود بحركتها تغيير الأزمان ، وبتغيير الأزمان يتم كل الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد . فهي لازمة أمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبقاها باريها جلّ ثناؤه . . . فهي إذن مطيعة بيّنة الطاعة لما أراد بارئها جلّ ثناؤه »[2] .

على أن فيلسوف العرب يحاول إلزام أعداء الفلسفة والطاعنين فيها ، ولا سيما أولئك الذين يضاغنونه هو شخصياً ويُغْرون به العامة ويشنّعون عليه بعلوم الفلاسفة ـ أقول يحاول الكندي إلزام هؤلاء جميعاً بضرورة تعلّم الفلسفة ووجوب التمسّك بها إذ يقول :

فواجبٌ إذن التمسّك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق ، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لِما قدّمنا ولما نحن قائلون الآن :

« وذلك أنه باضطرارٍ يجب على ألْسِنة المضادين لها اقتناؤها ، وذلك أنهم لا

(١) ١ / ٢٤٥

(٢) ١ / ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب . فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم . وإن قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا (يبينوا) علّة ذلك وأن يُعطوا على ذلك برهاناً . وإعطاء العلة والبرهان من قُنية علم الأشياء بحقائقها . فواجب إذن طلب هذه القنية بألسِنتهم ،والتمسك بهااضطرار عليهم »[1] .

وبعد أن استكمل الكندي وسائل الدفاع ، وقدم لها البراهين والأدلة التي اعتقد مُخلصاً أنه أفحم بها خصومه وشانئيه ، عمد إلى الهجوم على أعداء الفلسفة الذين يسميهم الكندي (أهل الغربة عن الحق) . فلا يتنكر للفلسفة ـ وهي علم الحق ـ إلا « أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوّجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنتهم عن أساليب الحق وقلّة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة من الرأي والإجتهاد في الأنفاع (المنافع) العامة الكل ، الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية ـ التي قصّروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة ـ بموضع الأعداء الجريّة الواترة (الجريئة ، المعتدية) ، ذبًّا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم علماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له . فمن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قُنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً »[2] .

ويسأل الكندي الله ـ المطلع على سريرته والعالِم اجتهادَه في تثبيت الحجة على ربوبيته وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القامعة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم ، المخبرة عن عوراتِ نحلهم المُردية ـ أن يحوطه ومن سلك سبيله بحصن عزه الذي لا يُرام ، ويهب له النَصرة والتأييد والفلاح ، والظفر على أضداده الكافرين نعمتَه ، الحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده[3] .

وهذه الروح التوفيقية تسري في جميع رسائل الكندي ومؤلفاته تقريباً ، إما على وجه الإجمال أو على وجه التفصيل . وقد اعتمدنا على رسالتين له وصلتا إلينا

---

(١) ١ / ١٠٤ ـ ١٠٥
(٢) ١ / ١٠٣ ـ ١٠٤ .
(٣) انظر ١ / ١٠٥

تناولتا هذه المسألة مباشرة وهما (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) و(رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) . وليس معنى ذلك أن دراسة هذه المسألة عنده مقصورة على هاتين الرسالتين فقط ، بل لقد عرض لهذه المسألة أيضاً في (رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة) . ففي هذه الرسالة التي يعالج فيها العلاقة بين حقائق الفلسفة وحقائق الإيمان لا يتردد في التمييز بين طريق الشرع وطريق الحكمة وتبيان الفرق الجوهري بينهما ، لا توكيداً لاستحكام العداء واللدد بينهما ، بل لبيان خصائص كل منهما على حدة دون أن يستدعي ذلك خصومة أو نفرة . فتعدد طرق الحقيقة ومناهجها إن دلّ على الإختلاف فإنه في نهاية المطاف لا ينفي التلاقي على أكثر من صعيد . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على غنى الحقيقة لا على ضيقها وفقرها . وفي رأينا أنه ما كتب رسالته الأخيرة (في كمية كتب أرسطو طاليس) إلا توطئة للتوفيق بين الدين والفلسفة واكتشاف أوجه التلاقي بينهما . وقد أفدنا كثيراً من هذه الرسالة في معالجة نظريته في النبوات والمعارف الإلهامية التي تتدفق على الرسل والأنبياء بإذن الله وتأييده . وهو في سبيل التوفيق بين حقائق العقل وحقائق الإيمان لا يتردد في تأويل بعض المفاهيم الدينية ، بحيث تتفق ومثيلاتها في الفلسفة ، أي لكي تقترب من الإسلام ، كما رأينا في رسالة (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى) .

وزبدة القول ، يجب - بحكم الشرع - إقتناء الفلسفة والجد في طلبها لمصلحة العقل والنقل ، والدين والدنيا . هذه هي خلاصة رأي الكندي في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة . لذلك جدّ في طلبها في جميع مظانها . وكانت طريقته في ذلك جمع أقوال القدماء واستقصاءها « على أقصر السبل وأسهلها سلوكاً على هذا السبيل ، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسُنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة العارضة لنا في ذلك من الإنحصار عن الإتساع في القول المحلل لعُقد العويص الملتبسة ، توقياً سوء تأويل كثيرٍ من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق »[1] .

وقد ظلت مسألة التوفيق بين العقل والنقل ، بين الدين والفلسفة ، على

---

(١) ١ / ١٠٣ .

رأس المسائل التي اتسمت بها الفلسفة الإسلامية وطبعتها بطابعها ، إثباتاً لوحدة الحقيقة الدينية والفلسفية من جهة ، وتهدئة لثائرة العرب على علوم العجم ومدافعة لنفرة المسلمين ـ أو الفريق المتزمت منهم ـ من هذه العلوم . لقد كانت هذه المسألة الهاجس الأكبر الذي أرّق الفلاسفة وأقلقهم وأثار أقصى اهتمامهم . فكان لكل واحدٍ منهم رأي ووجهة نظر ، ولكل منهم اجتهاده وتفكيره. وما زالت الآراء والإجتهادات تترى في هذا المضمار وتتوالى حتى تصل إلى ابن رشد . فهو أشهر من كتب في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأهم من تطرق إليها وعمق النظر فيها . لقد استوفى المسائل واستقصى الأسباب والمآخذ ووضع الحلول والأنظار حتى جمع فأوعى . لقد استبحر فيها وأوغل حتى لم يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها ـ أو كاد . وكتابه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال) و(مناهج الأدلة في عقائد الملة) أكبر شاهد على ذلك . فقد عالجها في الكتاب الأول ورسم أبعادها من الوجهة النظرية الصرف ، ثم فصّلها في الكتاب الثاني وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية . كما أفصح عنها أيضاً في ثنايا كتابه القيم (تهافت التهافت) فكان فذاً في معالجته ، وكان بدعاً في حلوله . لكن الفضل في ذلك إنما يعود إلى الكندي لأنه أول من شقّ الطريق ونهج السبيل . فهو أول من فطن إلى هذه المشكلة وأحسن تصويرها وقدم لها حلاً يقوم على أسس فلسفية راسخة . كما أنه بالتالي هو أول من أدخل الفلسفة في العالم الإسلامي وثبت أقدامها وأوجد لها مقاماً معترفاً به في حظيرته ، وجعلها جزءاً من تراثه وتطلعاته وقيمه ، وصيغة من صيغ التعبير عن ذاته ومعنى وجوده . وما على اللاحقين من بعده إلا أن ينهجوا نهجه ويقتفوا خطاه ! .

العلم الطبيعي

كان المراد بالعلم الطبيعي عند اليونان أنه علم الحركة ، إذ ليس في الطبيعة شيء آكد ولا أجلى من الحركة في نظام الأشياء ، فالحركة هي الفعل الأساسي للطبيعة ولا شيء أظهر من الحركة . ومن هنا انطلق أرسطو في فحصه للأشياء باحثاً عن الحركة لينتقل منها بعد ذلك إلى غيرها . ففي الطبيعة أشياء تتحرك ، وعن هذه الأشياء يجب أن يصدر كل من يتصدى لدراسة الطبيعة[1] .

(١) للمزيد من المعلومات في هذا الموضوع انظر كتابنا : المرجع في تاريخ العلوم عند العرب . ابتداء من الصفحة ٣١٨ .

ويكاد لا يخرج الكندي عن هذا التصور الأرسطاليسي للعلم الطبيعي . فهو يتفق تقريباً مع أرسطو في الأفكار الأساسية لعلم الطبيعة ، أي إنهما يتفقان في الناحية العلمية الكونية بالمعنى القديم لهذه الكلمة . أما الخلاف الكبير بينهما فهو فيما بعد الطبيعة ، كما سنرى في حينه . فالعلم الطبيعي الذي يقرره الكندي هو الذي ساد - باستثناء بعض الإضافات التي سنأتي على أهمها - منذ أرسطو قرابة عشرين قرناً من الزمان ولن تتزعزع أسسه إلا منذ طلائع عصر النهضة عندما أخذ يستقل عن الفلسفة ويتخلص من جميع رواسبها . فالطبيعة بحسب تعريف أرسطو علة أولى لكل متحرك وساكن ، يريد بذلك أن الجسم الطبيعي يتحرك بالطبع حتى يبلغ موضعه الطبيعي فيسكن . فالنار والهواء حركتهما إلى أعلى والماء والتراب حركتهما إلى أسفل . ولم يخرج الكندي في آرائه الطبيعية عن هذا الإطار . فهو يرى كأرسطو « أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعله الله علةً وسبباً لعلة جميع المتحركات الساكنات عن حركة . فأكبر الدلائل على طبائع المتحركات حركاتها الفاصلةُ باختلافها طبائع المتحركات بها »[١] .

والحركة هي تبدل الأحوال . فتبدل مكان كل أجزاء الجرم (الجسم) فقط هو الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو بالبعد عنه هو الرُبوّ والإضمحلال ؛ وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الإستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون والفساد . ولذلك تنقسم الحركة إلى ستة أنواع : أولها الكون ، وثانيها الفساد ، وثالثها الإستحالة ، ورابعها الربُوّ ، وخامسها الإضمحلال ، وسادسها النُقلة من مكانٍ إلى مكان[٢] .

والحركة لا بد لها من متحرك ، وهو الجرم (الجسم) . ويُعرّفه الكندي بأنه جوهر طويل عريض عميق ، أي ذو أبعاد ثلاثة . وارسطو هو أول من قال بالجوهر فقسمه ثلاثة أقسام : الهيولى فقط ، أو الصورة فقط ، أو المركب من الهيولى والصورة ، وهو الجسم ، وفي اصطلاح الكندي الجرم .

والهيولى كما يُعرّفها الكندي هي ما يقبل ولا يُقبل ، والهيولى هي ما يُمسك

---

(١) الرسائل ٢ / ٤٠ .

(٢) انظر مثلاً ١ /٢٠٤ ، ٢١٦ ، ٢ /٢٢ - ٢٤

ولا يُمسك ، والهيولى إذا ارتفعت ارتفع ما هو غير لها (أي ما هو مغاير لها : الصورة) . أما إذا ارتفع ما هو غير لها فهي نفسها لا ترتفع . ومن الهيولى كل شيء . وهي ما يقبل الأضداد دون فساد . والهيولى ليس لها حد (تعريف) بتة[1] ، والهيولى موضوعة للإنفعال[2] (للتلقي ، فهي إذن سلبية) . فهي متحركة ، والطبيعة علة حركتها ، لأنها (أي الطبيعة) هي كما ذكرنا علة أولية لكل متحرك ساكن .

وفي الهيولى البسيطة قوة بها تكون الأشياء من الهيولى ، تلك القوة هي الصورة ، فهي (أي الصورة) التي يتميز بها شيء عن شيء من حيث الجوهر والكيف والكم إلى آخر المقولات ، وبها قوام كل شيء[3] .

هذان الجوهران (الهيولى والصورة) - اللذان لا يقول أرسطو بغيرهما واللذان يتفق فيهما الحكيم اليوناني مع فيلسوف العرب الأول - لا يكتفي بهما هذا الأخير بل يضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يتقوم الجسم إلا بها . وقد فصّل القول في هذه الجواهر جميعاً في رسالة قائمة بذاتها سماها (كتاب الجواهر الخمسة) . فالجواهر خمسة عند الكندي ، لا اثنان كما يقول أرسطو . فقد أضاف الكندي إلى الهيولى والصورة الأرسطاليسيين ثلاثة جواهر أخرى لا يتجوهر الجسم إلاّ بها ، وهي المكان والزمان والحركة . ففي كل شيء مادي كما يقول الكندي « توجد هيولى يكون » [هذا الشيء] منها ، وصورة يُرى بها ويتميز بها عن الأشياء الأخرى بالبصر ، ومكان يوجد فيه بكل نهاياته (أبعاده : طول ، عرض ، عمق) - وذلك لأنه لا جسم يتهيأ له أن يكون موجوداً إلا في مكان وفي نهايات . وفيه أيضاً حركة يوجد بها كونه »[4] . فلا جرم بلا حركة ، لأن الطبيعة مبدأ حركة الأجسام وسكونها ؛ ولا بد للجرم أن يشغل مكاناً ، وهو ما يعبر عنه بالحدود الرياضية من طول وعرض وعمق ؛ ولا بد له من زمان ، لأن الزمان هو عدد الحركة كما سنرى ، فإن كانت حركة كان زمان ، وإلا لم يكن . وهذا رأي جديد في الفلسفة الطبيعية ابتكره فيلسوف العرب ويدين له وحده مخالفاً فيه المعلم الأول . وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي ، بل إن العلم

---

(1) ٢ / ١٨ .
(2) ١ / ١١١
(3) ٢ / ٢٠ .
(4) ٢ / ١٤ .

الطبيعي عنده هو علم الحركة كما قدمنا ، إلا أن الحركة لم ترتفع عنده إلى مستوى الجوهر . كما أن أرسطو قال بالزمان والمكان قبل الكندي ، لكنهما كانا مجرد مقولتين عنده دون أن يبلغا مرتبة الجوهر . وشتان بين الجوهر والمقولة .

والأجسام البسيطة (العناصر) المتحركة أربعة : الماء والأرض (التراب) والنار والهواء . والكيفيات أربع أيضاً : اثنتان فاعلتان (أي تؤثر ذواتاهما فينا مع المباشرة ، أعني عند مباشرة الحس لهما) وهما الحرارة والبرودة ، واثنتان منفعلتان (لا تؤثران فينا مع المباشرة بالفعل) وهما الرطوبة واليبس[1] . والحرارة فاعلة (سبب) الخفة ، والبرد فاعل الثقل ، واليبس فاعل السرعة ، والرطوبة فاعلة الإبطاء[2] .

وهذه العناصر طبقات بعضها فوق بعض ، مكانها عالمنا الأرضي . فالأرض هي عالم الهيولى والصورة ، وهي عالم العناصر الأربعة ، عالم الكون والفساد . وهي كرة ثابتة في وسط العالم ، تحيط بها كرة من الماء ، ثم كرة من الهواء ، وأخيراً كرة من النار . وهنا ينتهي العالم الأسفل . والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة بكليتها ، فلا يكون ويفسد إلا ما تركب منها . فأما أشخاص العناصر بكلياتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيّره الله جل ثنائه لها[1] . وأما المركبات منها ، أعني الحرث والنسل والمعادن وما أشبه ذلك ، فكائنة فاسدة . فزيد مثلاً فاسد بشخصه ، والشجرة ستتفكك وتنحل عناصرها يوماً ما ، وكذلك المعادن وستتلاشى جميعاً وستعود إلى عناصرها التي تركبت منها ، وستظل هذه العناصر باقية إلى ما شاء الله ثم يفنيها الله بعد ذلك . ومعنى هذا أن العالم له نهاية في الزمان ، وهذا مخالفٌ لرأي أرسطو الذي يقول بقدم العالم والمادة والعناصر وبأبديتها جميعاً . فهو ينكر خلق المادة من العدم أو إعدامها وإفنائها .

وعالم العناصر هذا ، عالم الكون والفساد ، أو عالم ما دون فلك القمر ، يقابله العالم الأعلى أو عالمُ ما فوق فلك القمر ، عالم الأجرام السماوية ، وأعلاها الفلك الأقصى الذي يُحيط بالعالم ، ويسميه الكندي (جسم الكل) . وهذا الجسم لا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ، لأن معنى الخلاء

---

(١) ٢ / ٤١ .
(٢) ٢ / ٤٣ .
(٣) ١ / ٢٢٠ .

« مكان لا متمكن فيه ، والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً ، فإن كان مكان كان متمكن اضطراراً ، وإن كان متمكن كان مكان اضطراراً . . . »[1] . فهذا العالم لا يعرض له الكون والفساد أيام مدة زمانه الذي قدره الله له . فالكون والفساد إنما يكون فيما دون فلك القمر ، إنه إنما يكون في ذوات الكيفيات المتضادات ، وأن الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبس هي أوائل الكيفيات المتضادة ، وإن الجرم الأقصى من العالم ، أعني ما بين حضيض القمر إلى آخر نهاية جسم الفلك ، لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس[2] ولا خفيف ولا ثقيل[3] ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل يثبت الكندي في رسالة (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل) أن الفلك بجميع أجرامه حي ، وأن للأجرام الفلكية الحس البصري والحس السمعي فقط من أنواع الحس ، ولها قوة التمييز . فهي إذن ناطقة اضطراراً . ومن ثم فالأجرام الفلكية حية ناطقة مميزة ، بريئة عن قوى الشهوة والغضبية ، متحركة حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل . فهي فاعلة فيما دونها وهي القوة النفسانية الشريفة في كل واحد من ذوات الأنفس على قدر الأمر الأصلح كإنسان مثلاً . ولذلك سمى ذوو التمييز من حكماء القدماء الإنسان (عالماً صغيراً) ، إذ فيه جميع القوى الموجودة في الكل ، أعني النماء والحيوانية والمنطقية[4] .

حدوث العالم

ومع أن الكندي قد حذا حذو أرسطو في أكثر من مسألة ، وأن منطلقه في كثير من الآراء كان أرسطو الذي كان الكندي يتوكأ عليه في أقواله وآرائه ، فقد خالفه في أكثر من موضع وانفصل عنه في كل ما يمس شؤون العقيدة ويعارضها .

لقد كان أرسطو يقول بقدم العالم وقدم الزمان وقدم الحركة دون أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته ، لأن تفكيره في هذه المسألة بالذات إنما يدور في حلقة مفرغة ولا يبرأ من الخبط في عالم الوهم الناشيء عن التحليل المتعسف والرغبة

---

(١) ١ / ١٠٩ .
(٢) ١ / ٢١٩ - ٢٢٠ .
(٣) انظر ٢ / ٤٥ .
(٤) انظر ١ / ٢٤٤ - ٢٤٥

في فرض الرأي قبل أن يستكمل شروطه . فمذهبه رغم ما فيه من جهدٍ صادق ورغبة مخلصة للوصول إلى الحقيقة ، مذهب مفكك مليء بالثغرات والفجوات التي لم يستطع سدها ، فكيف تتحد المادة بالصورة أو تنفصل عنها وما الذي يدعوها إلى ذلك ؟ وما حقيقة العشق بين الله والعالم ؟ وما هي حاجة المادة إلى الإتحاد بمعشوقها إذا كانت قديمة في غنى عن هذا المعشوق الذي لا يعبأ بها ولا يدري من أمرها شيئاً ؟ مجموعة من المتناقضات والأوهام لا يبدو أن أرسطو قد أحس بها أو تنبه إليها بل ظل يحشدها ومضى لا يلوي على شيء ليصل إلى غايته عنوة وعلى أي وجه اتفق . ويعود السبب في ذلك إلى ما يتراكم في فكرة أرسطو عن الله من تراثٍ ميثولوجي عريق ومأثوراتٍ وثنية لم يستطع التخلص منها . فهو بين نارين : أخيلة أسطورية قديمة تفعل فيه ، وعقل علمي رائده الوصول إلى الحقيقة المجردة . إن مذهبه كما يقول أستاذنا الدكتور أبو ريدة : « شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعي ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن في هذا المذهب بشيءٍ واضح . أما الكندي فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذي هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء بإرادة وعلم وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها. وهذا هو الرباط الأساسي لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون . وهو بذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعي . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكي وقدم الحركة والمتحرك بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقي لاستدلالاته. وتفكيره من أوله إلى آخره لا يخرج عن الدور ولا يبرأ في الخبط في عالم الوهم الناشيء عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكرَ موضوعُه. أما الكندي فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضع تام ويمضي بعد ذلك في إثباته . . . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إلَهٍ هو في الحقيقة غير فعّال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالهما التام في الوجود ، فإن الكندي بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلَهي يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلَهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منتهٍ لأمر الله ، أو طائعٍ ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق طبيعي بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسري في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلسفي طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكرٍ عربي واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل . وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحاً من وضوح الإسلام وفصله بين

الأشياء فصلاً تاماً »[1] .

ولا تكتمل هذه الصورة التي رسمها الدكتور أبو ريدة لبيان الفرق في التفكير بين الفيلسوف اليوناني والفيلسوف العربي دون أن نضيف إليها أيضاً مقارنته بين كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو وكتاب الكندي (في الفلسفة الأولى) وهما الكتابان اللذان يعبران أكثر من أي كتاب آخر للفيلسوف عن قوة التفكير الميتافيزيقي لكل منهما ومدى وحدته وتماسكه ، خاصة فيما يتعلق بالمسألة التي نحن بصددها .

ويتابع الدكتور أبو ريدة كلامه السابق قائلاً :

« وإذا قارنا بين كتاب (ما بعد الطبيعة)لأرسطو وكتاب (الفلسفة الأولى) للكندي تجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب (ما بعد الطبيعة) - بحسب رأي النقاد - كتاب تنقصه الوحدة الكاملة . . . وفيه فجوات ، وترتيبه الحالي موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يُعدّ بحق تلخيصاً أو إكمالاً لأجزاء من كتاب (الطبيعة) . ومع هذا كله فهو على الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جداً ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التحبير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي (الطبيعة) و(ما بعد الطبيعة) للمعلم الأول ، أن مذهبه فيما بعد الطبيعة ، وفي الربوبية بنوع خاص ، نتيجة لمذهبه في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لا جسمية المحُرك الأول وكونه عقلاً يعقل ذاته فحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظرته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مُكرَهاً ؛ والتصورات الحسية أو التصورات التي لا تنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيده القول بالصورة إذا كانت لا تنفك عن المادة ؟ أو ماذا يفيده القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادي المقفل[1] ؟ الحق أن فكرة المادي الممكن وغير ،

(١) انظر تصديره للرسائل صفحة ٨٠ (١٤) - ٨٠ (١٥) وقد كرر ذلك أيضاً في كتابه : الكندي وفلسفته صفحة ٩٤ - ٩٥ .

(٢) راجع آخر كتاب (الطبيعة) لأرسطو .

المادي المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماماً .

« مهما يكن من شيء ، فإن الكندي عرف كتب أرسطو ، وعرف كتاب (ما بعد الطبيعة) كاملاً في الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطات نقله للكندي[1] ، ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين (كتاب الحروف) ـ وهذه هي تسمية كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو عند العرب ـ وبين (كتاب الفلسفة الأولى) للكندي ، لأن ذلك بحثٌ قائم بذاته . ويكفي أن نلاحظ أن كثيراً من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجهٍ عام في كتابي (الطبيعة) و(ما بعد الطبيعة) موجود في كتاب الكندي ، لكنه موجود في صورة لا تبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولا نجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين ، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك ـ وعرض هذه الآراء ونقدها يشغل فراغاً كبيراً من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة . كما أنه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية ، وكذلك القسم المخصص لمعاني الاصطلاحات ، فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شيء يستحق الذكر . وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب . ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه ـ بحسب الجزء الذي بين أيدينا ـ نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية ـ وهو معرفة العلة الأولى أو « الحق الأول الذي هو علة كل حق » سيراً منطقياً منظماً تنظيماً جيداً ، تاركاً كثيراً من التفاصيل وضارباً صفحاً عن التكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة إلى الغرض الأساسي عند الكندي . فكتاب الكندي ، عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وهو ينتهي بإثبات وجود الله وبالكلام على صفاته وعلاقته مع العالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندي ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفي عربي إسلامي ، له طابعه الخاص الذي لا يصح أن يقلل من شأنه إنه يسير في تيار التراث اليوناني ، لأن الكندي يخالف أرسطو في المفاهيم وفي الأدلة وفي الغاية . وليس الخلاف في وجهة نظر الدين ،

---

(١) راجع مثلاً كتاب (الفهرست) صفحة ٢٥١ .

وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو في بعض النقاط الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول »[1] .

لقد كان هذا الإقتباس الطويل استطراداً ضرورياً لمعالجة مسألة حدوث العالم عند الكندي وبيان أهميتها في نظام تفكيره ومعرفة رد الفعل السلبي الهائل الذي أحدثته نظرية قدم العالم الأرسططاليسية في عقول المسلمين ومدى التحدي الذي سيشعرون به حيالها . وهنا نفهم موقع نظرية الكندي في « الإستراتيجية » العقلية الإسلامية ، والمواجهة الحضارية بين نمطين متباينين من التفكير ووجهات النظر . والواقع أن مشكلة قدم العالم قد أثارت جدلاً طويلاً ومناقشات حامية حادة في العالم الإسلامي . إذ أن قبول الموقف الأرسططاليسي إنما يعني انتفاء صفة الخلق عن الله تعالى وأن العالم لا يحتاج إلى خالق لأن طبيعته الوجود . وهذه المسألة من المسائل الهامة الثلاث التي كفر الغزالي بها الفلاسفة لقولهم بها . فله موقف معروف منها في كتابه (التهافت) الذي ينقض فيه مقالة أرسطو والمتفلسفة الإسلاميين من شيعته ويثبت تهافت حججهم وبراهينهم .

فالكندي يعتقد ـ خلافاً لأرسطو ـ أن العالم حادث لا قديم ، وأنه خُلق لا من شيء ، وأن الله هو الذي خلقه من عدم ، وان له مدة مقدرة ، وان وجوده متوقف على علته ، كما أن مدة وجوده متوقفة على إرادة علته . فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفني العالم كما بدأته أول أول مرة .

ففي رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) يُعرِّف العلة الأولى بأنها « مبدعة فاعلة ، متممة الكل ، وغير متحركة » وحدُّ الإبداع « إظهار الشيء عن ليس» . وإلى هذا المعنى أيضاً يذهب أكثر المفكرين الدينيين . فالجوزجاني مثلاً يقول في تعريف الإبداع إنه « إيجاد الشيء لا من شيء ، أو هو إيجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان . . . » . وبهذا المعنى فالعالم حادث لأنه مبتَدَع ابتداعاً عن عدم ككل شيء سوى الله . وقد أُبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك وما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها . والعناصر قد أُبدعت لا في أماكنها الطبيعية التي تشغلها الآن ،

---

(١) انظر تصدير الدكتور أبي ريدة للرسائل صفحة ٨٠ (١٥) ـ ٨٠ (١٧) وقد تكرر ذلك أيضاً في كتابه : الكندي وفلسفته صفحة ٩٥ ـ ٩٧ . ولقد أطلنا في الإقتباس لأهميته البالغة ولأنه ينفعنا كثيراً في دراستنا للفكر الفلسفي في الإسلام . لا لفلسفة الكندي وحده .

بل مختلطة بعضها ببعض . وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها طَلَبَ ـ من المكان الذي أبدع فيه ـ حيِّزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته[1] . ويقول الكندي في نص آخر أن الله عز وجل هو الذي قدر الكائنات المخلوقةالمصنوعة، وهو الذي رتبها « ووضعها بينَ الكثيف الذي ليس فيه [شيء] لطيف بتة ، وبين اللطيف الذي ليس فيه [شيء] كثيف بتة ، وذلك لكي تكون سَبلاً ومحجة من علم الجواهر [المادية] إلى علم [الأشياء] الإلَهية ، لأنه لولا ذلك لما عُلم اللطيف من الكثيف »[2] .

فإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الحالي أزلي ناشيء عن شوق المادة إلى الله ، فإن الكندي يثبت أن العالم مخلوق بفعل إرادي حكيم يحقق المشيئة الإلَهية التي جعلت الأشياء بعضها عللاً لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشيائه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الآمر ، وهذا عنده معنى من معاني الطاعة ، بل السجود لله . ومع أن الكندي لا يخفى عليه معنى العشق بالمفهوم الأرسطاليسي وفعله في الأشياء ، بل يستخدم هذا اللفظ كثيراً[3] ، فإنه في إطار تفسيره للعلاقة بين الله والعالم يتجاهل فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويؤكد أن هذه العلاقة إنما هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا أتينا طائعين** ﴾[4] . فالعلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق أي الفعل الحق ، وهو إيجاد المحدَثات بمادتها وصورتها ، إيجاداً أصلياً حقيقياً ، لا بطريق الفيض كما هو عند أفلوطين . وبعد أن كان العالم قديماً عند أرسطو لا حاجة به إلى موجد ، وبعد أن صدر صدوراً فيضياً ضرورياً عند أفلوطين ، وبعد أن كانت العلاقة بين الله والعالم هي علاقة عشق بجذب العالم إلى الله من غير أن يعبأ المعشوق بالعاشق أو يبلغه أمره ـ لأن الكامل الشريف لا يتصل بالناقص الخسيس ولا خَبَرَ له به ـ أصبحت هذه العلاقة علاقة فعل وتأثير

---

(١) انظر ١ / ٦١ ورسالةالكندي في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ١ / ٢١٤ وما بعدها ، ورسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ٢ / ٤٠ وما بعدها .

(٢) ٢ / ١٠ ـ ١٢ .

(٣) انظر مثلا ١ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠ من الرسائل .

(٤) قرآن كريم ٤١ / ١١ .

وإيجاد وتدبير، وهي سارية في العالم حافظة لوجوده في الزمان، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل ، وإرادة حكيمة تمنحه العناية والإستمرار . فوجود هذا العالم صار متوقفاً على علته ، ومدة وجوده مرهونة بإرادة هذه العلة . فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفني العالم فيعود لا إلى شيء كما كان قبل أن يوجده خالقه . وذلك بفضل ما يتصف به هذا الخالق من صفات الإبداع والإرادة والقدرة الحكيمة الفعالة التي يسري فعلها في الكون والتي تصدر من فيض الجود والرحمة . وهكذا يرتبط الله بالكون برباط فعل الخلق الحقيقي والإبداع الشامل والتدبير المستمر والعناية من جانب الله ، وبرباط الطاعة والسجود من جانب الكائنات . واستجابتها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بسيرها على سنن الخلق. وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك الضروري عند أرسطو ذلك الإبداع الأوصيل الذي جاء به الكندي والذي استلهمه من إلّه القرآن ، ويستعاض عن عشق الكائنات المادية لمحركها بانقيادها وشهادتها لموجودها وسجودها[1] . وهكذا أيضاً يتوقف كل شيء على الإرادة الإلهية الفاعلة ، بحيث لو تخلى الله لحظة عن العالم لزال من الوجود كأن لم يكن .

وليثبت فيلسوفنا حدوث العالم عمد إلى مبدأين قال بهما أرسطو من قبل : « الأول أن اللامتناهي لا يمكنه أن يتحقق كله بالفعل » ، أي لا يمكنه أن يخرج كله إلى الوجود ، والثاني هو : « أن الجسم والزمان والحركة مرتبط بعضها ببعض في الوجود لا يسبق أحدها الآخر » . ثم يطبق الكندي هذين المبدأين الأرسطاليسيين تطبيقاً مستقيماً دقيقاً ليصل إلى نتيجة ينكرها أرسطو ويثور عليها ، ولا سيما إذا قال بها تلميذ ينتسب إليه ويتعصب لفلسفته ، هذه النتيجة هي أن الجسم والحركة والزمان هي جميعاً متناهية ، وبالتالي لها بداية في الزمان ، فهي إذن حادثة ، والكون الذي يتألف منها حادث هو أيضاً . والكندي ينتهي إلى هذه النتيجة معتمداً على مقدمات رياضية واضحة معقولة ، يسميها (المقدمات الأوَل الحقية المعقولة بلا توسط) ، إذا فحصناها وجدنا أنها في حقيقة أمرها قضايا بديهية بيّنة بذاتها لا تحتاج إلى ما يبينها. وهذه المقدمات وردت في أربع رسائل على الأقل ، وهي (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة

---

(١) انظر تصدير الدكتور أبي ريدة للرسائل ١ / ٨٠ (٣) - ٨٠ (٤) وكتابه : فلسفة الكندي صفحة ٨٣ - ٨٤ .

الأولى) و (رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم) و (رسالة الكندي في مائية (ماهية) ما لا يمكن أن يكون لا نهاية [له] وما الذي يُقال « لا نهاية له » و (رسالة يعقوب بن إسحق الكندي إلى علي بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . وهي تختلف من رسالة إلى أخرى في العدد والصياغة اختلافاً طفيفاً . وسنجمعها كلها هنا تسهيلاً لمأخذها وهي :

١ - إن كل الأعظام (الأجرام) التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية[١] .

٢ - الأعظام المتساوية ، أبعادُ ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة[٢] .

٣ - الجرم ذو النهاية ليس لا نهاية له[٣] فما كان محصوراً في المتناهي هو متناهٍ بتناهي حاصره ضرورةً[٤] .

٤ - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عِظم مجانس لها صارت غير متساوية[٥] (أو صار العظم المزيد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة[٦] .

٥ - كل جرمين متناهيي العِظم (أو أكثر) إذا جُمعا (أو جُمعت) كان الجرم الكائن عنهما (أو عنها) متناهي العِظم (أو كانت جملتها متناهية) . وهذا واجب في كل عِظم وكل ذي عِظم[٧] .

٦ - وإن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، بعض[٨] الأعظم منهما أو بعض بعضه[٩] .

٧ - إن كل شيء ينقص منه شيء فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن ينقص منه[٣] .

٨ - وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدّ إليه ما كان نقص منه ، عاد إلى

---

(١) ١ / ١٨٨ ، ٢٠٢ . (٢) ١ / ٢٠٢ . (٣) ١ / ١٩٠ - ٢٠٢ .

(٤) ١ / ١٩٦ . (٥) ١ / ١٨٨ . (٦) ١ / ٧٠ .

(٧) ١ / ١٩٠ - ٢٠٢ .

(٨) في الأصل (بعد) ولا معنى لها وقرأها الأهواني (بَعْـدَ) ولا معنى لها أيضاً . ونعتقد أنها من خطأ النساخ والأصح ما أثبتناه .

(٩) ١ / ١٩٥ ، ٢٠٢ . (١٠) ١ / ١٩٤

المبلغ الذي كان أولاً[١] .

وهذه المقدمات جميعاً تنطبق على الجرم والزمان والحركة ، بمعنى أن هذه الأشياء الثلاثة (الجرم والزمان والحركة) تزيد وتنقص وتتساوى بحسب المقدمات السابقة ، لأن القاسم المشترك بينها جميعاً أنها ذات أقدار ويعبّر عنها بالأرقام تعبيراً كمياً . ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ارتباط الحركة بالزمان ، وارتباط هذين بالجرم (الجسم) . فالزمان مدة تعدها الحركة[٢] . فإن لم تكن حركة لم يكن زمان . وإن لم يكن متحرك ـ وهو الجرم ـ لم يكن حركة ، فإن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة . وإن كان زمان فحركة ، وإن كانت حركة فجرم لأن الحركة هي حركة الجسم . فإن لم يكن زمان لم تكن مدة تعدها الحركة ، لأنه إن كانت حركة متتالية فلا بد لها من طرفين : طرف يصلح أن يكون بداية وطرف آخر يصلح أن يكون نهاية . فإن لم يكن حركة فليس موجوداً مدة ولا حركة ، وإن لم يكن حركة ولا زمان لم يكن طرفان ، وإن لم يكن طرفان فلا مدة ، وإن لم يكن مدة فلا جرم . فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ، فهي تحدث معاً[٣] .

وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له في البدو (البدء) ، لأنه إن كان زمان لا نهاية له في البدو لم يتناه إلى زمنٍ مفروض بتة ، وإلا كان اللامتناهي متناهياً ، وهو خُلف . فلو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له فكيف أمكن الإنتهاء إلى الحركة الحالية ، أو الزمان الحالي ، أي كيف تأتّى ذلك بعد أن يكون ما لا نهاية له ـ سواء كان حركة أو زماناً ـ قد تحقق بالفعل ؟ ما هذا إلا غاية الإحالة . فإذن إنية (وجود) الزمن متناهية . وقد أسلفنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية . فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان بأزلي ، بل لا يوجد إلا ذات أزلية واحدة في بدو الإنية ، وهي الذات الإلهية ، وإذن ، فليس شيء البتة مما هو موجود بالفعل لا نهاية له . فلا يوجد لا نهاية إلا في حيِّز إلا مكان الذي لم يتحقق منه شيء ، والإمكان هو وجود بالقوة ، ولذلك فهو غير متناهٍ ، لكنه ما أن يوجد منه شيء بالفعل ، فهذا الموجود بالفعل متناهٍ له بداية ونهاية في الزمان[٤] .

---

(١) ١ / ١٩٤ .

(٢) ١ / ١٩٦

(٣) ١ / ١٩٦ ـ ١٩٧ . ٢٠٥ .

(٤) ١ / ١٢٢ ، ١٩٦ ـ ١٩٨ ـ ٢٠١ ـ ٢٠٧ .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو أرأيت إ الحركة ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم ، فمتناهٍ أيضاً ، إذ الجرم متناه ، مجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه متناه أيضاً[1] .

والخلاصة ، ليس الزمان فصلاً من لا نهاية ، بل هو فصل من نهاية اضطراراً . وليس يمكن أن يكون الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له كما قدمنا ـ والأزمنة متتالية زمان بعد زمان ـ فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان ، كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً . فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدودة الكمية ، فاجتمع منهما شيء محدود الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعني أن له فصلاً مشتركاً للماضي منه وللآتي ، وفصله المشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة وبداية[2] الآتي الأولى . فهو محصور في المدة التي يسميها الكندي « من ـ إلى » . فهو إذن ذو طرفين : طرف أول وطرف أخير . وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناهٍ بتناهي حاصره . فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلّا به والمحصورة فيه متناهية بتناهي الجرم . فإننا إذا أمعنّا النظر في كل نقطة معينة من الحركة أو الزمان ، كانت هذه النقطة حداً فاصلاً ، وكان كل ما سبق هذا الحد وكل ما أعقبه متناهياً بالضرورة ، على أن نفرق في هذه الحال بين الماضي الذي انتهى والمستقبل الذي لا ينتهي منه إلا ما يقع بالفعل . أمّا ما لم يقع فلا يزال بالقوة ، وبهذا الإعتبار فهو (أي الزمان الآتي الذي لم يقع بعد) لامتناهٍ . فما يسري على الماضي منه يسري على المستقبل من حيث التناهي والزيادة والنقصان . فليس يمكن إن زيد على الزمان المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة . فكلما زيد على الزمان المحدود زمان محدود مثله كانت الجملة محدودة . فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي بالفعل لا نهاية له .

الزمان ليس شيئاً قائماً بذاته مستقلاً عن الإنسان والأجرام والحركات ،

---

(1) ١ / ٢٠٣ .

(2) في الأصل « نهاية الآتي الأولى » ونعتقد أنه خطأ مطبعي ، وأن الأصح هو ما أثبتنا .

وإنما هو مدة وجود الجرم ـ فما أن يوجد الجرم حتى يتحرك وبالتالي حتى يبدأ زمانه ، بل إن عملية الإيجاد نفسها هي حركة ، إنها انتقال من حال اللاوجود إلى حال الوجود. وهذا يختلف عن مفهوم الزمان عند أرسطو الذي يقول بقدم الزمان وعدم تناهيه ، إذ جعله عدد الحركة بحسب شعور يدرك المتقدم والمتأخر . وهذا ما جعله يذهب إلى ضرورة قِدم الحركة وقِدم المتحرك وهو العالم . وأما الكندي فإن الزمان عنده هو مدة وجود الشيء ما دام موجوداً ، فإذا زال وجوده زال زمانه . وبهذا الفهم الجديد للزمان يتخلص الكندي من الوهم الذي يفترض زماناً قبل وجود العالم .

وقد بيّنا ارتباط الزمان بالحركة والجرم ، فما يسري على الزمان من حيث التناهي أو عدم التناهي يسري أيضاً وبنفس المقدار على الحركة وعلى الجرم على حد سواء . فالزمان ذو أوّل متناهٍ ، والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً كما مر معنا . فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان ، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، متناهٍ . فجرم الكل متناهٍ أيضاً .

فإذا كان الزمان زمان الجسم ، أي مدة وجوده ـ إذ ليس للزمان وجود مستقل عن الجسم ـ وإذا كانت الحركة هي حركة الجسم المتحرك وليس لها أيضاً وجود مستقل عن هذا الجسم ، وإذا كانت الحركة لا تحدث إلا لما له زمان ، وإذا كان الزمان متناهياً له أول ، فالعالم الذي هو جرم الكل ، له بداية في الزمان ، وبالتالي فالعالم حادث .

وعلى كل حال إن الحركة لا بد أن تدب في الجسم بمجرد أن يوجد ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم ساكناً ثم يتحرّك: ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم ، كونٌ ، والكون أحد أنواع الحركة كما مر معنا في فقرة سابقة . وإذن فحدوث جرم العالم حركة ، فالحدوث والحركة متلازمان . أما إن كان جرم العالم قديماً ساكناً ثم تحرك بعد ذلك إن لم يكن متحركاً ، فهذا يؤدي إلى تغير القديم ، ولكن القديم لا يتغير[1] . والحال أن العالم متغير ، فهو إذن ليس قديماً بل هو حادث له بداية في الزمان ، خلافاً لأرسطو الذي يقول بقدم الحركة والزمان والعالم . فرغم اتفاق أرسطو والكندي

---

(1) ١ / ١١٤ .

على ترابط الزمان والجرم والحركة فإن التلميذ قد انتهى إلى نتيجة تختلف عنها لدى الأستاذ . المنطلقات واحدة ، لكن المخرج مختلف . أرأيت إلى فيلسوف العرب كيف ينقض أرسطو بأدوات أرسطو نفسه ! أرأيتَ إلى الفرق العظيم بين الحكيم الوثني اليوناني والفيلسوف المسلم العربي !

وأخيراً ، إن الجسم مركب من هيولى وصورة ، وهذا ما يقول به أرسطو ويردده الكندي من بعده ، والتركيب تَبدُّل الحالة التي كانت في الأصل لا تركيب[1] . والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب . والجرم مركب ، فإن لم تكن حركة لم يكن جرم . بالجرم إذن حادث . فهو ليس بأزلي لاعتبارين :

الأول لأنه متناهٍ في الزمان والمكان .
الثاني لأنه مركب من مادة وصورة .

وهكذا نجدنا باستمرار أمام منطلقات أرسطاليسية ، ونتائج كندية مضادة لها . لقد تخطى الكندي أرسطو وسيظل يتخطاه ويتخطاه توكيداً لذاته الأصيلة المستقلة ، وحفاظاً على هويته العربية وشخصيته الإسلامية ، وتحقيقاً لأمفهوم القرآني لله والعالم ونظام الأشياء .

فالله هو مبدأ الكل وخالق الكل ومبدع الكل . وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . فإن الكائنات كلها ليست فاعلة على الحقيقة بل على المجاز . فهي إن فعلت ليس فلها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات . لأن المبدع قد وضع نظام الأشياء في هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً لبعض . ولما كانت الأشياء مبتدَعة ومنفعلة ، أولها عن العلة الأولى مباشرة ، وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلي الذي تمسكه الإرادة الإلهية الفاعلة العاقلة والقدرة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، وبالتالي ، لما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فإن الله هو العلة النهائية البعيدة لكل ما يقع في الكون ، وفعله سارٍ في الأشياء جميعاً . وهو أيضاً العلة القريبة للفلك وللعناصر وللحياة على ظهر الأرض ولكل مظاهر الكون والفساد . وهذا الإلحاح الشديد على تفرد الله بالخلق

---

(1) ١ / ١٢٠ .

والإبداع وعلى فعل الإرادة الإلهية الحكيمة في نظام هذا الكون . صدى للتوحيد الإسلامي المطلق الذي تشبع به الكندي ، وتعبير قوي عن السعي الحثيث لإشاعة روح الوفاق والوئام بين الفلسفة والدين في حدود نظرية جريئة تسلم فيها الفلسفة لأول مرة ويتفلسف فيها الإسلام ، وتتحد الحكمة بالشريعة ، ويزول ما بينهما من جفاء ونفور .

إثبات وجود الله

للكندي ثلاثة براهين على وجود الله وهي : (أ) دليل الحدوث (ب) دليل الوحدة (ج) دليل النظام والتدبير .

أ ـ دليل الحدوث : يتساءل الكندي : هل يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ ويجيب أن ذلك غير ممكن[1] إذ العالم حادث ، له أول وله بداية في الزمان . فهو متناهٍ ، ومن ثم فلا بد له من محدث ، وذلك طبقاً لمبدأ العلية العام الذي يقضي به العقل[2] ولا سيما مبدأ العلة الكافية . وكذلك طبقاً لمبدأ التضايف المنطقي . يقول الكندي بعد إثباته تناهي العالم جرماً وحركةً وزماناً : « فيمتنع أن يكون جرم لم يزل (أي قديماً) ، فالجرم إذن محدث اضطراراً ، والحدَث محدَثُ المحدِث ، إذ المحدِث والمحدَث من المضاف (أي يستلزم أحدهما الآخر) . فللكل محدِثٌ اضطراراً عن ليس »[3] أي عن عدم . وهذا الدليل يشترك فيه الكندي مع المتكلمين ، ولا نجد له نظيراً عند اليونان ولا سيما مقدمهم الحكيم المطلق أرسطو طاليس .

ب ـ دليل الوحدة والكثرة : هذا الدليل يقوم على كثرة الموجودات ووحدتها . فالعالم بشطريه ـ الأعلى والأسفل ـ مُركّب تعتريه الوحدة والكثرة في وقتٍ واحد . فالأشياء لا يمكن أن تكون فيها كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة في كل محسوس أو ما يلحق بالمحسوس . وهي من الصفات العارضة في العالم وليست له من ذاته ، فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم هي الذات الإلهية ، كما أثبت الكندي ذلك خاصة في كتابه (في الفلسفة الأولى ، الفن الثالث والرابع) وبعبارة أخرى ، لما كانت المحسوسات كلها

---

(١) ١ / ١٢٣ .

(٢) انظر تصدير أبي ريدة صفحة ٧٥ وما بعدها .

(٣) ١ / ٢٠٧ .

مشتركة في الكثرة والوحدة ، كان ذلك عن علة لا عن بخت (صدفة) ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة في الوحدة والكثرة ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وإلا لخرجت العلل بلا نهاية ، واللانهاية في العلل أمر ممتنع ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالعقل لا نهاية له .

فللأشياء جميعاً علة أولى غير مجانسة ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ، ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وتباينها وهي واحدة فقط لا كثرة فيها بجهةٍ من الجهات[1] .

ويفرق الكندي هنا بين الوحدة الحقيقية والوحدة بالمجاز : فالله هو الواحد الحق ، والأشياء واحدة بالعَرَض ، لأنها من الواحد إنما تستفيد وحدتها . « فكل ما كان في شيء بعَرَضٍ ، فمعرضه (أي مسبب هذا العَرَض فيه) غيره . . . فأول علة للوحدة في الموحَّدات (أي الأشياء) هو الواحد الحق الأول ، (أي الله) وكل قابل للوحدة فهو معلول . فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة . فكل واحد من المعلولات للوحدة (أي الأشياء) إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته (أي يستمد وحدته من غيره) .

« فإذْ كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثره ، عارضاً فيه (أي في هذا الواحد من المحسوسات وما يلحقها) لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً، فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بتة . فإذن تهوِّي (اكتساب الهوية) كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم تكن وحدة فلا هوية للكثرة بتة . فإذن كل تهوٍّ إنما هو إنفعال يوجد [بعد أن] لم يكن . فإذن فيض الوحدة من الواحد الحق الأول هو تهوِّي كل محسوس وما يلحق بالمحسوس . . . فإذن علة التهوِّي [هي] من الواحد الحق الذي لم يُفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذي يُهوِّى (أي الشيء الذي يعطي الهوية أو الوجود) ، ليس هو لم يزل ، (أي ليس قديماً) والذي هو ليس (أي غير موجود أو غير حاصل على الهوية بعد) هو ـ لم يزل ـ مبدَع ، أي تهويه عن علة . فالذي يُهوَّى مبدَع . وإذ كانت علة التهوِّي (الوجود) الواحدَ الحقَ الأولَ ، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة

(1) ١ / ١٤٢ ـ ١٤٣ .

التي منها مبدأ الحركة ، أعني المحرك مبدأ الحركة . . . هي الفاعل . فالواحد الحق الأول ، إذْ هو مبدأ حركة التهوِّي - أي الإنفعال - فهو المبدِع جميع المتهوِّيات . فإذْ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدُها هو تهويها ، فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت . . . فالواحد الحق إذن هو الأول المبدِع الممسِك كل ما أبدع . فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودثر »[1] .

ج - دليل التدبير والنظام : هذا الدليل يستند إلى القياس التمثيلي ، أي تمثيل ما في الكون من غائية ونظام وتدبير بما في الإنسان . فالإنسان إنما هو صورة مصغرة عن الكون . (ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسانَ العالمَ الأصغر » كما يقول الكندي في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها)[2] إنه الـMicrocosme في مقابلة الـMacrocosme (العالم الأكبر) . ففي الكون ظواهر نجد فيها أوضح الدلالة على تدبير مدبر أول هو علة لكل علة ، ولا ينكشف ذلك إلا لمن كانت حواسه موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه وجدان الحق ، وخواصه وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه . . . فإن من كان كذلك انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب . . . واستوحشت من تولج ظلم الشبهات . . . فإن في نظم هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظمَ دلالة على اتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه من المضاف[3] .

فالباري عز وجل قد صيَّر مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض . فما اتقن ما هيأ جل ثناؤه من كون الشمس تقترب من سمت رؤوسنا بمقدار وتبتعد بمقدار لتكون الأزمنة الأربعة ، وإلا لم يكن حيوان ولا غيره من الكائنات . فقوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وثبات صورها إلى نهاية المدة التي أراد باريء الكون للكون جل ثناؤه ، وحفظ نظمها ، إنما يكون من قِبَل اعتدال في بُعدها من الأرض ، ومن قِبَل

---

(1) ١ / ١٦١ - ١٦٢ .
(2) ١ / ١٧٣ ، ٢٦٠ .
(3) ١ / ٢١٤ - ٢١٥ .

سلوكها في الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ، ومن قِبَل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض . وقد يوجد مثل هذا في القمر والكواكب الباقية المتحيرة . فكل ما قلناه وكثير غيره عظيم الغَناء في كون الكائنات وفسادها . ومهما أثنينا عليه سبحانه فإننا لا نوفيه ما يستحق من التمجيد الأعلى فتبارك الله أحسن الخالقين[1] .

هذا هو أيضاً دليل الغائية الذي أشار إليه أرسطو برهاناً على وجود الله . فالله من هذا العالم هو بمنزلة النفس من البدن . فكما أن البدن المرئي به غير مرئي وهو النفس لا يقوم شيء من تدبيره (أي البدن) إلا بتدبير النفس التي لا يمكن أن يُعلم عنها شيء إلا بما يُرى من آثار تدبيرها فيه ، فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة على خالقه[2] فهو الذي جعل الشمس في موضعها من سمت رؤوسنا في إقبالها وإدبارها ، وكذلك القمر والكواكب الباقية المتحيرة وجميع الأشخاص السماوية العالية ، ويتجلى ذلك كله في نضدها وتقسيطها وترتيبها . وهو الذي أعطى الأشياء قوامها وأوحى إليها أمرها وثبّت صورها وأشكالها وحفظ نظمها إلى نهاية المدة التي أراد باري الكون للكون . وإن هذا من تدبير حكيم عليم قوي جواد عالم متقن لما صنع ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، الذي تفرد بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الأتقن .

وهذا الإحساس بالألوهية الذي نجده عند الكندي ، فيه من التفلسف بقدر ما فيه من الإيمان والفن . فالكائنات بوجودها وما فيها من دلائل القدرة والحكمة والصنعة المتقنة والتدبير الشامل تشهد لعلتها بالوجود الحق والكمال المطلق . ففي كل شيء دلالة على تدبير مدبّر أول . وكل أولئك يُهيب بنا إلى أن نحس نحن بدورنا عظم قدرة الله جل ثناؤه وسعة جوده وكمال فعله وفيض فضائله وإتقان تدبيره ، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيّرة والأفهام الثاقبة والبصائر النافذة .

فهذه هي القدرة الحق للفاعل الحق ، وهذا هو السجود الحق للجواد في

---

(١) انظر ١ / ٢١٤ ـ ٢٣٧ .

(٢) ١ / ١٧٤ .

الفيض بكل فعلٍ غير محال ، وهذه هي السياسة الحق من السائس الحق ، وهي الفعل الأصلح من كل مفعول . فالله هو الإنية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً . . . لم يزل أيس أبداً ، وهو الحق الواحد الذي لا يتكثر بتة . وهو العلة الأولى التي لا علة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمتممة التي لا متمم لها ، والمؤيس الكل عن ليس . . .

وهذا الإحساس الكوني يتخلل جميع رسائل الكندي ويغمره بشعور فياض من الطمأنينة العقلية والرضى القلبي وسكينة النفس . فهو لا يني ولا ينثني عن إثبات الصانع الحكيم والإشادة بعظم قدرته وإتقانه صنعته . فإن كل ذلك ظاهر لمن اكتمل عقله ونضج فهمه وتأمل في الكون تأملاً يمتزج فيه التفلسف بالفن وتنسجم فيه النظرة العقلية مع الرؤية الجمالية . هنالك يجد الله في كل شيء . فإذا العالم كله كائن واحد توجهه قدرة واحدة وتتخلله إرادة واحدة تحيط بكل شيء علماً ، كأنه قطعة فنية رائعة رسمتها يد صَناع بريشة من وادي عبقر ! وفي هذا ، الدليلُ أكبر الدليل على وجود الله وقدرته وحكمته وتدبيره . هذا إذا كان المتأمل سليم الفطرة ، سليم القصد ، سليم العقل ، سليم القلب والحس والوجدان !

وقد كان لإله القرآن ـ لا لإله أرسطو ـ أكبر الأثر في تكوين هذه النظرة الغائية عند الكندي : ﴿ أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب ﴾ ﴿ وسخر الشمس والقمر ، كلٌ يجري إلى أجلٍ مسمى ﴾ ﴿ لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ﴾ ﴿ والقمر قدرناه منازل ﴾ ﴿ وكل شيء عنده بمقدار ﴾ ﴿ خالق الأصباح ، وجعل الليل سَكناً والشمس والقمر حسباناً ، ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ ﴿ فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾ ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ . . . إلى غير ذلك من الآيات التي تدعو باستمرار إلى التأمل والتفكير والنظر في خلق السموات والأرض ، وما فيها من عظمة الصنع وإتقانه ودقته . فأين هذه الغائية من غائية أرسطو وهي غائية مجردة يرتبط فيها نظام الأشياء برابطة العشق والشوق ويبقى الله صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً لا خَبَرَ له بما في العالم ولا علم له إلا بذاته . فبين الله والعالم فجوة ملأها الكندي بما يتصف الله به في القرآن من صفات الإبداع والإرادة والقدرة والعلم والحكمة والتدبير . فإذاً الله

عنده في نهاية المطاف مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل والعالم بالكل . نحن لا نجد عند اليونان هذا التوكيد وهذا الإلحاح على الغائية الشاملة كما نجدهما عند الكندي . نعم عند اليونان غائية ولكنها غائية هزيلة باردة نكاد لا نعثر عليها إلا في الحواشي والأطراف بينما هي عند الكندي في مركز الدائرة . إنها البؤرة التي ينطلق منها إشعاع فلسفته كلها . إنها هاجسه الأكبر ومطلبه الأسمى ، بينما هي مجرد هاجس واحد من هواجس اليونان ومطلب ثانوي من مطالبهم وهوامش تفكيرهم .

صفات الله

إن دراسة الكندي لمشكلة الألوهية هي استمرار لموقفه الكلامي الإعتزالي ، وإن كان مذهبه أمعن في الفلسفة العقلية منه في الإعتزال الإسلامي . فلئن كان ملتزماً بالمعتزلة مذهباً ومنهجاً وطريقة لأنها الوجه العقلي الصافي للإسلام ، فهو ملتزم أيضاً بالفلسفة ـ موضوعاً وغاية ـ التي ظل المعتزلة على تخومها فارتباطهم الشديد بالإسلام أقوى من التزامهم بالفلسفة والوغول في مجاهلها ، فاكتفوا منها بصبابة تكون لهم عوناً في مجادلاتهم الدينية وحجاجهم العقلي مع الملحدة والزنادقة وسائر المخالفين .

أما الكندي فلم يتهيب الفلسفة إشفاقاً على العقيدة ، بل لقد اقتحم اللجة وخاض المعركة دونما خوفٍ ولا وجل . إنه من معدن غير معدن المعتزلة ، ونجاره غير نجارهم ، ومطامحه تسمو على أحلام قوم نذروا أنفسهم للدفاع عن الدين ورد المبطلين المخالفين . فلم يكن لهم مأرب وراء ذلك . نعم لقد درسوا الفلسفة . ونهلوا من مناهلها ، ولكن هيهات أن يبلغوا غاياتها . فليس كل من قرأ الفلسفة انقلب فيلسوفاً : أجل لقد نهلوا من مناهل الفلسفة ولكنهم لم ينهلوا أكثر مما تهيئهم له فِطَرُهم واستعداداتهم . فليست العبرة في أن ينهلوا وإنما العبرة كل العبرة في أن يستوعبوا ما نهلوا ويجعلوا منه غذاءً يلبي حاجات العقل والقلب والوجدان ، ويخلق لصاحبه آفاقاً فكرية جديدة ، ويجعل له تطلعات لها أهداف أكبر من إفحام الخصوم ومقارعة المخالفين ، والمباهاة بالحجاج واللجاج ، والصمود في المنازعات الدينية والمذهبية . لقد تخطى الكندي كل ذلك، لقد شب عن الطوق ، لقد انتفض الرجل يريد أن يفتح أبواباً جديدة وينهج نهجاً

جديداً . لقد حقق القفزة الكبيرة ولم يتهيب ، ولا عليه بعد ذلك أن يكبو أو يتعثر ، ولا بأس أن يتكسر بعض أضلاعه .

هذا ، وقد عرض الكندي تصوره الفلسفي للألوهية في رسائل عدة أهمها رسالتان طالما استشهدنا بهما هنا . أولاهما رسالته الطويلة (في الفلسفة الأولى) والثانية ، (في وحدانية الله وتناهي جرمن العالم) . ففي هاتين الرسالتين خاصة يبحث الكندي في طبيعة الله ووجوده وصفاته .

فالله من حيث طبيعته هو الإنية (الوجود) الحقيقية التي لم تكن ليساً ، ولا تكون ليساً أبداً ، لم يزل ولا يزال أيساً أبداً . فعمله الإبداع وهو تأييس الأيسات عن ليس ، ومن ثم فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن ليس[1] . فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به .

والوحدة من أخص صفاته تعالى ، فهو واحد بالعدد ، واحد بالذات ، واحد بالفعل لا شريك له في فعله وتدبيره . فهو الواحد الحق لا جنس له بتة ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عَرَض عام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ، ولا كل ولا جزء ، ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل (مطلق) ولا يتكثر بنوع من الأنواع أبداً[2] لاهيولى له ينقسم إليها ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ، ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية لأن كل كمية أو ذي كمية ينقسم ويقبل الزيادة والنقص ، ولا هو ذو كيفية ولا ذو إضافة ، ولا هو زمان ولا هو مكان ، ولا حامل ولا محمول ، ولا جوهر ولا عَرَض ولا هو موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا بشيء مما ينفي أن يكون واحداً بالحقيقة ، ولا يلحقه أبداً ما يلحق الحوادث ، فهو منزه عن صفات جميع الحوادث . فهو إذن وحدة محض ولا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فمتكثر ، لأن الوحدة له بالحقيقة ولغيره بالمجاز كما قدمنا .

ولا يكتفي الكندي بوصف الله بهذه الصفات التي قد تجعله شبيهاً بإله الفلاسفة اليونان سواء كانت هذه الصفات سلبية أم إيجابية . فهناك صفات

---

(١) ١ / ٢١٥ .

(٢) ١ / ١٥٣ ، ١٦١ - ١٦٢ .

أخرى يتصف الله بها . فهو ينسب إليه تعالى ـ متأثراً بتصورة لإله القرآن ـ صفات الفعل والتدبير والخلق والإبداع والإرادة والحكمة والاتقان كما رأينا في كلامه على إثبات وجود الله . فهو ولي الخيرات ، وقابل الحسنات ، مبدع الرحمة ، ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض ، المبدع جميع المتهويات ، الممسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته . وهو المخصوص باسم الإبداع ، فلا يُنسب إلى غيره ، السائس للحق ، وليُّ الحمد ومستحقه كِفاء نعمه على جميع خلقه ، الموفق للصالحات ، المسدد بالتوفيق ، الحارس من الزلل ، واسع الجود ومفيض الفضائل ، المتقن في تدبيره ، الكافي لمهات الأمور ، المبين للخفيات ، وواقي أذى جميع المؤلمات المسعد في دار الحياة وبعد المهات ، المسدد لأغراض الحق والمعين على نيله . . . إلى غير ذلك من صفات الكمال . وهو لا يكف عن أن يدعو الله ويطلب منه العلم النافع والقلب الخاشع ، ولولا أن هذا كله من صفات الخالق الحي ، الذات الفاعلة الحقيقية التي هي أهل للإجابة ، لما تُوجه إليها بالدعاء . فهذه الذات المتحققة بكل كمالاتها هي وحدها التي تتفق ومقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا تلك الذات المعطلة التي يقول بها أرسطو والتي صح قول الغزالي فيها بأنه لا فرق بينها وبين الميت إلا شعورها بذاتها . فبئست ألوهة أرسطو من ألوهة ![1] .

النفس الإنسانية

إذا كان الكندي قد تأثر فيما بعد الطبيعة بأرسطو ثم تجاوزه كثيراً لما بين الميتافيزيقا الأرسطاليسية والنظرية الإسلامية من خلاف وتنافر ، فإنه في نظرية النفس قد تأثر بأفلاطون وأرسطو ، لكنه يكاد لا يتجاوزهما في هذا الباب ، بل لقد ظل ينهل من معينهما دون أن يرتوي ، وذلك لأن آراءهما في النفس قد لا تصادم الإسلام ولا تعارضه[2] . ومن هنا ما نرى من إتفاق ـ أو شبه إتفاق ـ بين الكندي وأفلاطون وأرسطو في النفس .

---

(١) هذه الصفات تتخلل جميع الرسائل تقريباً لا سيما في أوائل الرسائل وأواخرها . ومع ذلك نورد هنا بعض الصفحات من الجزء الأول : ١٦٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٣١١ . . . إلخ .

(٢) باستثناء القول بالتناسخ الذي لم يأخذ به الكندي لمخالفته الصريحة للإسلام .

وقد بحث الكندي النفس الإنسانية ، في أربع رسائل وصلت إلينا نجدها في مجموعة (رسائل الكندي الفلسفية) . أولاها (القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة) . تليها رسالة صغيرة بعنوان (كلام للكندي في النفس مختصر وجيز) . والثالثة (في ماهية النوم والرؤيا) . والرسالة الرابعة والأخيرة (في العقل) . وقد حقق هذه الرسالة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني وألحقها بكتاب (تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد) . يضاف إلى ذلك بعض الأقوال المنثورة في النفس تتخلل بعض رسائل الكندي الأخرى .

ولعل الكندي لم يعرف (كتاب النفس) لأرسطو ، أو هذا ما يبدو على الأقل . وأن ما يورده في هذا المضمار مستمد من كتاب (أثولوجيا) المنحول ، ومع ذلك فإن الكندي في تعريفه للنفس في (رسالة في حدود الأشياء ورسومها) يسوق تعريف أرسطو لها ، فيقول إنها « تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة . ويُقال : هي إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة »[1] ونجد لها عند الكندي أيضاً تعريفاً آخر ذا نزعة فيثاغورية أفلاطونية ، حيث يقول بعد التعريف مباشرة : ويُقال : هي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف » .

ويتساءل الكندي في رسالة عنوانها (رسالة يعقوب بن إسحق الكندي في أنه توجد جواهر لا أجسام لها) عن النفس : أجوهر هي أم عَرض ؛ فإن كانت جوهراً :أجسمهي أم لا جسم » ؟[2]فيقول إن النفْس هي صورة ، لأن الشيء الذي به الشيء هو ما هو ، هو صورة الشيء ، حسياً كان أو عقلياً . فالصورة الإنسانية هي التي جعلت الإنسان هو ما هو ، وإذن فهي جوهر لأن الجوهر هو ما هو بالنفس ، أي ما قوامه بذاته . فالنفس إذن هي صورة الحي العقلية وهي نوعه . وإذْ هي جوهر ، وهي جوهر النوع ، فهي لا جسم لأن النوع لا جسم بل هو العام الذي يعم أشخاصه (أي أشخاص النوع) التي هي أجسام . وإذن فالنفس لا جسم ، بل هي جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق[3] ، وهي جوهر الإنسان ، وليست شيئاً غريباً عنه عارضاً له . إذ هي تقع كالأساس للبدن لحاجته إليها دون أن تحتاج هي إليه . وما كان كذلك فلا يصح أن يكون عَرَضاً .

---

(١) ١ (١) ١٦٥ .

(٢) ١ / ٢٦٦ - ٢٦٧ .

(٣) ١ / ٢٨٨ .

والنفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن ، جوهرها جوهر الباري عز وجل . فهي جوهر إلهي روحاني بما يُرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب[1] .

ذلك بأن القوة الغضبية قد تثير الإنسان في بعض الأوقات فتحمله على إرتكاب الأمر العظيم ، فتضادها النفس الإنسانية ذات الأصل الإلهي وتمنع الغضب من أن يفعل فعله ، وأن يرتكب الغيظ وترَته ، وتضبطه كما يضبط الفارسُ الفرس إذا همَّ أن يجمح به . وهذا دليل على أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه ، لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه .

كذلك القوة الشهوية قد تتوق في بعض الأوقات إلى بعض الشهوات ، فتفكر النفس العقلية في ذلك وترى أنه خطأ وأنه يؤدي إلى حالٍ ردية ، فتمنع القوة الشهوية عن ذلك وتضادها ، وهذا أيضاً دليل على أن القوة الشهوية غير النفس الإنسانية .

وهذه النفس التي هي من نور الباري عز وجل إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم ، لا تخفى عليها خافية . والدليل على ذلك قول أفلاطن إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء ، إذا تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب ، وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق[2] .

فإذا كان هذا هكذا والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن الخسيس في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن وصارت في عالم الحق الذي يشع فيه نور الباري سبحانه ؟

فأما من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمآكل والمشارب والمناكح ، فلا سبيل لنفسه العقلية إلى معرفة تلك الأشياء الشرية ، ولا يمكنها الوصول إلى التشبه بالباري سبحانه . فمن غلبت عليه القوة الشهوانية وكانت هي غرضه

---

(١) ١ / ٢٧٣ .

(٢) ١ / ٢٧٤ .

وأكبر همه ، فهو كالخنزير . ومن غلبت عليه الغضبية فهو كالكلب ، ومن كانت الأغلب عليه قوة النفس العقلية ، وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء ، والبحث عن غوامض العلم ، كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه .

وعلى كل حال ، إن النفس على رأي أفلاطن وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت ، جوهرها كجوهر الباري عز وعلا . في قوتها ـ إذا هي تجردت ـ أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها أو دون ذلك برتبة يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري جلّ وعزَّ .

وإذا هي تجردت وفارقت هذا البدن ، وصارت في عالم العقل فوق الفلك ، طارت في نور الباري ورأت الباري عزّ وجلّ ، وحلّت في ملكوته . فانكشف لها علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها كمثل ما هي بارزة للباري عز وجل . لأننا إذا كنا ـ ونحن في هذا العالم الدنس ـ قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس ، فكيف إذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة ، تنظر بنور الباري فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي ، وتقف على كل سر وعلانية[1] .

وينسب الكندي إلى أفسقورس (الغالب أنه فيثاغورس ، ويزعم البعض أنه أبيقورس، لكن أبيقورس يعارض ما ينسبه إليه الكندي هنا) قوله : إن النفس إذا كانت مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة واتحدت بها صورة من نور الباري . فحينئذٍ تظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة إذا كانت صقيلة . لأن المرآة إذا كانت صدئة لم يتبين صورة شيء فيها بتّة ، فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور . كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دنسة ، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات . فإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت ـ وصفاء النفس هو أن تتطهر من الدنس وتكتسب العلم ـ ظهر فيها صورة معرفة جميع الأشياء . وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .

---

(١) ١ / ٢٧٦ .

وهذه النفس لا تنام بتة ، لأنها في وقت النوم تترك إستعمال الحواس وتخلو إلى ذاتها دون أن تفارق البدن . فالنفس لأنها علاّمة يقظانة حية ، فإنها قد تنبىء عن أعيان الأشياء قبل كونها ، كما أنها ترمز لها بأشياء قبل وقوعها . وهذا التمييز ينبني على مقدار تهيؤ النفس لقبول الآثار « فإذا كان الحي متهيئاً لكمال القبول بالنقاء من الأعراض التي يفسد بها قبول قوى النفس ، وكانت النفس قوية على إظهار آثارها في آلة ذلك الحي ، أدت الأشياء أعيانها قبل كونها »[1] . وتتفاوت النفوس في ذلك بحسب القوة والضعف في القبول . فإذا كانت النفس أقل تهيؤاً لقبول الفِكَر الخالصة وأقل مقدرة على إظهار آثارها في الآلة التي تستعملها ، وكانت هذه الآلة أقل قبولاً للآثار ، فإن النفس عند ذلك تحتال وتتلطف للإنباء عن الشيء من طريق الرمز . فإذا أرادت الإنباء عن سفر إنسان أرته ذاته طائرة من مكانٍ إلى مكان ، أعني أنها ترمز بهذا الإنتقال إلى السفر ، وذلك من قبيل إنباء النفس عن الشيء بشيءٍ آخر تدلُ عليه ، بحيث يمكن معرفة هذا الأخير بنوعٍ من التأويل[2] هذا إذا لم تقوَ الآلة على أن تقبل أسباب الفِكَر النقية[3] . وكلما كانت أقوى كان إنباؤها أصدق . وإذا بلغت هذه النفس مبلغها من الطهارة رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التي قد فارقت الأبدان ، وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته . فتلتذ حينئذٍ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والسماع (الموسيقى) والنظر والشم واللمس ـ لأن هذه لذات حسية دنسة تُعقب الأذى ، وتلك لذة إلهية روحانية ملكوتية تُعقب الشرف الأعظم . والشقي المغرور الجاهل من رضي لنفسه بلذات الحس وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته[4] .

وهذا العالم شبه الممر للنفس وليس مقراً لها . إنه الجسر الذي يجوز عليه السيارة . ليس لنا هنا مقام طويل ، وإنما مقامنا ومستقرنا العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت ، حيث تقرب من باريها وتراه رؤية عقلية حسية ، ويفيض عليها من نوره ورحمته . فهذا قول أفسقورس الحكيم[5] .

فأما أفلاطون فقال في هذا المعنى أن مسكن الأنفس إذا تجردت هو ـ كما

---

(1) ١ / ٣٠٣ .
(2) ١ / ٢٨٧
(3) ١ / ٣١٤ .
(4) ١ / ٢٧٧ .
(5) ١ / ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

قالت الفلاسفة القدماء ـ خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور الباري . وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل ، لأن من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة . ومنها ما يصير إلى فلك القمر فيقم هناك مدة من الزمان . فإذ تهذبت ونُقّيت ارتفعت إلى فلك عطارد ، فيقيم هناك مدة من الزمان . فإذا تهذّبت ونُقّيت ارتفعت إلى فلك كوكب أعلى . فتقيم في كل مدة من الزمان . فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاته وخبثه منها ارتفعت إلى عالم العقل وجازت الفلك ، وصارت في أجلّ محل وأشرفه ، وصارت بحيث لا تخفى عليها خافية ، وطابقت نور الباري ، وصارت تعلّم كل الأشياء قليلها وكثيرها ، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها ، وفوض إليها الباري أشياء من سياسة هذا العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها .

ولا سبيل للنفس إلى بلوغ هذا المقام والرتبة الشريفة إلّا بالتطهّر من الأدناس والأرجاس . فإن الإنسان إذا تطهر منها انصقلت نفسه وصفت ، وصارت صالحة لأن تعلم الخفيات من الغيوب ، وقوة هذه النفس قريبة الشبه بقوّة الإلّه تعالى شأنه ، إذا هي تجرّدت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية .

وقد وصف أرسطو طاليس [المنحول] أمر الملك اليوناني الذي عكف على التأمل والخلوة ، فمكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة . فكان كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب وحدثهم بما رأى من الأنفس والصور والملائكة ، وأعطاهم في ذلك البراهين ، وأخبر جماعة من أهل بيته بعمر كل واحد مهم ، فلم يتجاوز أحد فيهم المقدار الذي حدّه له من العمر . وأخبر أن خسفاً سيقع في بلاد الأوس بعد سنة ، وإن سيلاً سيكون في موضع آخر بعد سنتين ، فكان الأمر كما قال . وذكر أرسطو أن السبيل في ذلك أن نفس الملك اليوناني إنما علمت ما علمت لأنها كادت أن تفارق البدن فانفصلت عنه بعض الإنفصال فرأت ما رأت ، فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة ! هناك ترى عجائب الملكوت الأعلى وأسرار العالم الأسمى ![1] .

---

(١) ١ / ٢٧٩ .

والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها عن باريها وحالُها هذه الحالة الشريفة ! فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيا المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم ، وتصرفه عن التشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف والتخلص إليه . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن . إن العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن ببعض الأوساخ والأوضار فهو عند جميع الجهال ـ فضلاً عن لعلماء ـ أفضل وأشرف من الجاهل تفوح منه رائحة المسك والعنبر . ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدينية ، أن الجهال كلهم يعترفون بفضله ويجلونه ويحترمونه[1] .

فيا أيها الإنسان الجاهل ! ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين . وإنما أنت ههنا عابر سبيل بإرادة باريك عز وجل . وقد عرف ذلك جلة الفلاسفة ، فتفهمه تكن به سعيداً أسعدك الله تعالى في دنياك وآخرتك ! .

والكندي ـ وإن كان يحكي ذلك كله نقلاً عن فيثاغورس (أفسقورس) وأفلاطون وإلى حدٍ ما أرسطو ـ فإنه بلا شك يقره ويوافقه عليه ، لأن استشهاده بهؤلاء ـ سواء صح ما ينسبه إليهم أو لم يصح ـ لا يعدو أن يكون دلالة على خواطر تحيك في صدره هو يلتمس لها غطاءً من سلطة مرجعية كبيرة . فهو مأخوذ بهذه النفحة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تتخلل جميع كتاباته في النفس . فمذهب أفلاطون في النفس بجذوره الفيثاغورية وامتداداته الاسكندرانية ، فيه روحانية وفيه سمو وفيه تشوف إلى العالم الأعلى لا نجده عند أرسطو الحقيقي ، وإن كنا نجده عند أرسطو المنحول ، وهذا مما حبب جميع المتدينين بأفلاطون . وقد أضفى الكندي على هذه النزعة روحاً إسلامية واضحة تدل عليها العبارات التي يختم بها كل رسالة من رسائله عامة ورسائله في النفس والعقل خاصة .

---

١ / ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

قوى النفس

للنفس ثلاث قوى : القوة الحسية والقوة العقلية ، وهما متباعدتان غاية التباعد ، وقوة متوسطة بينهما هي القوة المصورة .

١ ـ فالقوة الحسية تدرك صورة المحسوسات « محمولة » في طينتها (مادتها) ، وهي لا تدرك إلا صور أشخاص الأشياء ، أي الصور الجزئية التي هي اللونية والشكلية والطعمية والصوتية والرائحية واللمسية وكل ما كان كذلك من الصور ذوات الطين (المادة) ، وهي مشتركة للإنسان والحيوان على السواء . وهذه القوة تدرك مدركاتها بآلات متوسطة (ثانية) ، وهي معرَّضة باستمرار للإختلاف في القوة والضعف سواء من الداخل أو من الخارج .

أما الخارج فإن أعضاء الحس الظاهر التي يُسميها الكندي آلات « ثانية » يعرض لها الفساد والإنحلال والإختلاف والضعف في ذاتها . وأما من الداخل فلأن الدماغ ـ وهو عضو القوى النفسية جميعاً عند الكندي حسية كانت أو غير حسية ـ قد يعرض له الفساد . وهناك ناحية أخرى يتطرق من قِبَلها النقص أو الفساد إلى القوة الحسية فلا تكون جديرة بالثقة . إذ لما كانت أعضاء الحس تدرك محسوساتها في طينة ، ولما كانت الصورة مقيدة بمقدار استعداد المادة لقبولها « لأنه ليس كل طينة تقبل كل صورة » كما يقول الكندي ، بحيث يعرض للصورة نقص مصدره قصور المادة عن قبولها قبولاً تاماً ، فإن الإدراك الحسي لا يصل إلى إدراك موضوعه إدراكاً كاملاً بل يظل إدراكه له ناقصاً . ولذلك كانت مدركات الحواس مشوشة وغير دقيقة[١] .

القوة المصورة

والحواس لا تقدر أن تركب الصور التي تدركها . فإن البصر مثلاً لا

---

(١) ١ / ٢٨٥ .

يستطيع أن يصور لنا إنساناً له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للإنسان بالطبع ، ولا أن يصور حيواناً من غير الناطق ناطقاً ، إذ ليست هذه الصور المضافة إلى الإنسان أو الحيوان موجودة في طينة أحد منها فكيف يخلقها ؟ فللحس حدود لا يتخطاها . هناك قوة أخرى في الإنسان أرقى من الحس تقدر على ذلك وهي المصورة . وهذه القوة المصورة إنما هي مصورة الفِكَر الحسية ، فأي فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس ، تمثلت صور تلك الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا في النوم من الصور الحسية ما ليس يجده الحس بتة . ومن هنا يفسر الكندي النوم بأنه « إستعمال النفس الفِكر ورفع إستعمال الحواس من جهتها »[1] .

وهكذا ، فإذا كانت القوة الحسية تدرك فقط صور الأشياء محمولة في طينتها ، فإن القوة المصورة - ويُسميها الكندي أيضاً قوة التخيل أو التوهم أو الفنطاسيا - تدرك صور الأشياء كما هي مجردة عن مادتها وفي غيبة حاملها المادي عن الحس الظاهر ، أي إنها تستحضر الصور المحسوسة مجردةً عن مادتها ، فتستطيع مثلاً أن تُركِّب إنساناً برأس أسد وأن تتصور السبع ناطقاً والإنسان طائراً ذا ريش . . . إلخ . .

وكذلك إذا كانت القوة الحسية لا تقوم بعملها إلا في حال اليقظة ، فإن القوة المصورة تعمل عملها في اليقظة وفي النوم معاً . فإن إستعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يتمثل في النفس من صور الأشياء . وكلما أمعن الإنسان في الفكر وتشاغل عن الحواس زاد عمل القوة المصورة . إذ يتوفر الفكر في هذه الحالة على التصور بكليته بعيداً عن شوائب الحس ، وعندئذٍ تزداد الصور وضوحاً في النفس ، حتى لكأنها تشاهدها عياناً ووجهاً لوجه[2] .

وإذا كانت القوة الحاسة أيضاً تدرك ما تدركه بآلات متوسطة « ثانية » ، فإن القوة المصورة تتلقى مدركاتها لا بآلات متوسطة بل من طريق الدماغ نفسه

---

(١) انظر ١ / ٢٩٩ - ٣٠٠ .
(٢) ١ / ٢٨٤ .

مباشرة الذي هو الآلة الأولى دون توسط آلات أخرى بين هذه القوة وبين الدماغ . وإذن فالقوة المصورة لا يعرو لها الفساد إلا إذا فسد الدماغ ، وأما القوة الحاسة فإنها تفسد بفساد آلتها - وهي عو الحس الظاهر - وبفساد الدماغ الذي تعتمد الحواس الظاهرة في عملها عليه. على أن أعضاء الحس أكثر تعرضاً للفساد والنقص والكدر من الدماغ نفسه .

وأخيراً ، إذا كان الحس مقيداً بطبيعة الطينة المدرّكة لا يقدر على التصرف في الصور التي يتلقاها منها ، فإن القوة المصورة أكثر حرية من هذه الناحية . فهي لما كانت تدرك صورة الشيء التي في النفس مجردة عن طينتها ، فإنها تستطيع أن تتصرف في هذه الصورة دون أن تصطدم بعوائق المادة وأثقالها ومقاومتها ، فتركب من الصور ما تشاء ، وتنزع منها ما تشاء : إنساناً له ريش أو سبعاً ينطق إلخ . . . وأما الحس فإنه يظل في مكانه مقيداً بما يدركه كما يدركه ، بمادته وخصائصه الحسية[1] .

وخلاصة القول في القوة المصورة إنها تتلقف الفِكَر الحسية فتجردها عن طينتها لتعيد تركيبها مرة أخرى ، فينشأ عن ذلك من التخيلات والصور الحسية الجديدة ما ليس يجده الحس بتة . والمثل على ذلك الرؤيا . فما الرؤيا سوى « انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذي صورة ، في النفس ، بالقوة المصورة ، لترك النفس إستعمال الحواس ولزوم استعمال الفكر »[2] .

القوة العقلية

وهي التي تدرك صور الأشياء مجردة عن هيولاها ، أي تدرك الأنواع والأجناس لا الأشخاص ، كما تدرك مبادىء المعلومات (مبدأ الذاتية ، مبدأ عدم التناقض . . .) . وللكندي في العقل رسالة يبحث فيها هذه القوة (القوة العاقلة) بحثاً لا يخلو من الإلتباس والقلق والغموض . وهو في هذه الرسالة يتأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديسي . وهو يقسم العقل في هذه

---

(١) ١ / ٢٨٥ - ٢٨٦ . (٢) ١ / ٣٠٠

الرسالة تقسيماً رباعياً ينسبه إلى أرسطو بغير وجه حق .

فالعقل على أربعة أنواع : « الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً ، والثاني العقل الذي بالقوة وهو للنفس ، والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل »[1] « وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس »[2] .

وقبل أن نبسط نظرية الكندي هذه في العقل ، نذكر أولاً رأيه في المعقولات وصلتها بالنفس . فهو يرى أن أنواع الأشياء وما فوقها (الأجناس أي الكليات أو المُثل الأفلاطونية) معقولات مجردة تتلقاها النفس فتتحد بها . فالنفس في هذه الحالة عاقلة بالفعل ، أما قبل إتحادها بالأنواع وما فوقها فقد كانت عاقلة بالقوة . وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرجه إلى الفعل شيء آخر (وهذا قانون أرسططاليسي مشهور). والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل إنما هي الكليات بأعيانها . فإنها بإتحادها بالنفس صارت النفس المستعدة لقبول المعقولات عاقلة ، أعني لها عقل ، أي بها كليات الأشياء . فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي (الكليات) العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل[3] .

والصورة صورتان : إحداهما ذات الهيولى وهي الصور الحسية التي يدركها الحس وتقع تحت سلطانه ، والثانية ليست بذات هيولى ، وهي التي يجردها العقل من الأشياء ، أو قل هي نوعية الأشياء التي بالفعل أبداً .

فالصورة التي في الهيولى هي التي بالفعل محسوسة ، وإلا لم تقع تحت الحس ، فإذا اكتسبتها النفس وباشرتها صارت في النفس بالفعل . ويلاحظ الكندي أنها لا تصير في النفس كما يصير الشيء في الوعاء ، لأن النفس ليست بجسم ولا هي متجزئة كالجسم . فقولنا هي في النفس ، وقولنا النفس ، شيء واحد . فهي نفس ذاتها ولا شيء غير ذاتها ، ولا تغاير بينها وبين محمولاتها . فلا غير ولا غيرية هنا ، كغيرية الوعاء للشيء الذي في الوعاء . فالوعاء وما يحويه شيء واحد على الصعيد النفسي ، وهما شيئان متغايران على الصعيد المادي .

---

(١) ١ / ٣٥٣ . (٢) ١ / ٣٥٨ .

(٣) ١ / ١٥٤ ـ ١٥٥ .

وبهذا المعنى أيضاً فإن القوى الحاسة ليست شيئاً آخر غير النفس ، بل هي النفس وهي تُقبل على المحسوس . وكذلك الصورة المحسوسة ليست في النفس بغير أو غيرية ، إنها النفس ذات الصور النفسية المختلفة . وأما الهيولى فإن محسوسها غير النفس الحاسة . فإذن من جهة الهيولى ، المحسوس ليس هو الحاس ، بل هو غيره . فهنا هنا غيرية تامة لا مجال للشك فيها لأنها إنما تجري على الصعيد المادي[1] .

بعد هذا التمهيد ننتقل إلى أنواع العقل الأربعة عند الكندي :

١ ـ فالعقل الأول هو نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبداً ، وهي الصور التي لا هيولى لها أو كليات الأشياء من حيث هي قائمة في ذاتها . فإذا حصلت في النفس بالفعل وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل بل بالقوة ، فهي العقل المستفاد للنفس من العقل الأول . وإنما صار مفيداً والنفس مستفيدة لأن النفس بالقوة عاقلة والعقل الأول عاقل بالفعل[2] . فكليات الأشياء إذْ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي إذن عقل النفس المستفاد الذي إنما كان لها بالقوة[3] . وبعبارة أخرى أن العقل المستفاد هنا هو معنى كلي مستفاد من خارج وليس قوة خاصة من قوى النفس .

٢ ـ والعقل الثاني هو العقل الذي بالقوة : فالنفس بالقوة عاقلة ، والعقل الأول عقل بالفعل كما مر معنا . وكل ما كان لشيء بالقوة فليس يخرج إلى الفعل بذاته وإلا لكان أبداً بالفعل . فإذن كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل بآخر هو بالفعل . فإذن النفس عاقلة بالقوة ، وخارجة بالعقل الأول ـ إذا باشرته ـ إلى أن تكون عاقلة بالفعل . فإنها إذا اتحدت الصورة العقلية بها لم تكن هي والصورة العقلية متغايرة (لما بيّنا من قبل من أنه لا تغاير على الصعيد النفسي بين الوعاء وما يحويه) لأنها ليست بمنقسمة فتتغاير ، فإذا اتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد ، فهي عاقلة ومعقولة . فإذن العقل والمعقول شيءٌ واحد من جهة النفس .

---

(١) ١ / ٣٥٤ ـ ٣٥٥ .
(٢) ١ / ٣٥٦ .
(٣) ١ / ٣٥٥ .

٣ ـ وعند حصول المعقولات للعقل بالقوة يصبح عقلاً بالفعل . هذا هو العقل الثالث . فالعقل الثالث هو الذي بالفعل للنفس وقد اقتنته وصار لها موجوداً متى شاءت استعملته ، فهو قُنية لها أو ملكة ، كالكتابة في الكاتب ، فهي له مُعدّة ممكنة وقد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء[1] .

٤ ـ وأما الرابع فهو العقل الظاهر في النفس متى أخرجته للناس وظهرت فعاله أمامهم ، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل . والفرق بين العقلين الثالث والرابع أن الثالث قُنية للنفس ولها أن تخرجه متى شاءت ، وأما الرابع فهو الظاهر في النفس متى ظهر وانكشف للآخرين بالفعل .

وهكذا فالعقل عند الكندي واحد يوجد في النفس بالقوة ويخرج إلى الفعل بتأثير المعقولات نفسها . وكان الاسكندر الأفروديسي قد أشار إلى أن العقل الفعال هو الذي يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، وأما لكندي فإنه يرى أن المعقولات هي التي تخرج العقل بالقوة إلى عقل بالفعل ، وهذا العقل بالفعل هو العقل الظاهر . وعند حصوله في النفس يكون قُنية لها أو ملكة .

وسيكون لمقالة الكندي هذه في العقل أثر كبير في الفلاسفة الإسلاميين ، وسيحذون في ذلك حذوه ، ولكنهم سيختلفون في أسماء العقول وفي ترتيبها ، وكذلك سيكون لنظرية العقل عند الكندي تأثير مماثل في الفكر الغربي الوسيط عندما تُنقل هذه النظرية إلى اللغة اللاتينية .

النبـوة(*)

والكندي يتعرّض للنبوة في ثلاث من رسائله الفلسفية على الأقل وهي : « رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى » ، و« رسالة في ماهية النوم والرؤيا » ، و« رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » .

---

(١) ١ / ٣٥٧ ـ ٣٥٨ .

(*) في كلامي على النبوة عند جميع فلاسفة العرب، اعتمدت على الرسالة التي قدمتها تلميذتي هلا رشيد أمّون للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة وموضوعها (النبوة وجهاً لوجه أمام العقل) بتقدير جيد جداً فاقتضى التنويه .

ففي الرسالة الأولى يؤكد الكندي أن صناعة الفلسفة هي أعلى الصناعات الإنسانية ، وحدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان[1] . ثم يجعل علوم الدين ملحقةً بالفلسفة وجزءاً منها . وهذا ما يفيده تعريفه للفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية « لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والإحتراس منه ، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه . فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وإيثارها »[2] .

فإذا كانت الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها ، وإذا كان هذا العلم يشتمل على علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع ، والبعد عن كل ما هو ضار ، وإذا كان هذا هو ما أتت به الرسل ، ألا يعني هذا أن الفيلسوف يمكنه أن يصل بنفسه إلى الحقائق الدينية جميعها ، وأن النبي يأتي لاحقاً بشرائع وحقائق فيكشف أن النيلسوف قد سبقه إليها وأشبعها بحثاً وتمحيصاً ؟ وبالتالي ألا يدل ذلك على أن الفيلسوف ـ الذي مكّنه عقله من معرفة ما هو خير ونافع وضرورة الإقتراب منها ، وما هو شر وضارّ وضرورة الإبتعاد عنها ـ قد أصبح بمقدوره الإستغناء عن الأنبياء وشرائعهم طالما أن عقله قادر على التحسين والتقبيح ؟

إذن الكندي يقدم الفلسفة على الدين ، ويؤيد ذلك بقوله إن من يعاند الفلسفة هو عارٌ عن الدين ويحق أن يتعرّى من الدين كل من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسمّاها كفراً »[1] .

هذا أهم ما جاء في الكتاب الأول . أما « رسالة في ماهية النوم والرؤيا » فإن الكندي يتحدث فيها على قوى النفس كلاماً طويلاً لا يخلو من بعض

---

(١) ١ / ٩٧ .

(٢) ١ / ١٠٤ .

(٣) ١ / ١٠٤

التعقيد . لكن يُفهم منه أن النبوة هي حالة صفاء للنفس الإنسانية . أو قل هي حالة بشرية خاصة يتوصل إليها الإنسان إذا كان ذا فطرة فائقة متميزة . ومعنى ذلك أن النبوّة ليست هبة من الله يمنّ بها على من يشاء من عباده ، وإنما هي حالة تصل إليها النفس البشرية عندما تصبح تامة التهيؤ لقبول آثار الأنبياء ، نقية من الأعراض المفسدة وقادرة على إظهار هذه الآثار . في هذه الحالة تنبوء النفس ـ من طريق الرؤيا ـ عن أعيان الأشياء قبل أن تكون . والكندي في هذه الرسالة شديد التأثر بأرسطو وبالإسلام معاً ، حتى أن الأمر قد وصل بالبعض إلى أن عدّها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطاليسية .

كما أن كلام الكندي في الرؤيا يتفق مع رأي عامة المسلمين . فمن المأثور عن النبي عليه السلام أنه قال : « إن الرؤيا من الله والحلم من الشيطان » . وأنه قال أيضاً : « إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة » . ومن الأمثلة التي وردت في القرآن قوله تعالى عن الرؤيا التي رآها النبي حينما كان سائراً إلى الحديبية : ﴿ لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق : لتدخلن المسجد الحرام إنشاء الله آمنين . . . ﴾[1] . وقوله تعالى عن رؤيا إبراهيم عليه السلام : ﴿ يا بنيّ إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى ﴾[2] ولا تنسَ الصورة الثانية عشرة من القرآن : (يوسف) التي تكاد تكون كلها تحقيقاً لرؤيا رآها يوسف .

ويجب أن نلاحظ أن الكندي لا يقول صراحة في أي من رسائله أن النبوّة هي قوة بشرية وليست هبة إلهية ، ولعله لا يجرؤ على ذلك ، ولكنه يترك ذلك لتلميذه السرخسي ثم للفارابي وابن سينا من بعده ، وهما اللذان استخلصا من كلام الكندي كل إمكاناته ، ونصّا صراحة على بشرية النبوّة . كيف لا وإن « أكثر الفلاسفة لا يقولون بنبي ، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبي » كما يقول المعري[3] .

وكل ما يفعله الكندي وهو بصدد تفسيره للرؤيا ، أنه ـ على طريقة

---

(١) القرآن الكريم ، سورة ٤٨ / ٢٧ .

(٢) القرآن الكريم ، سورة ٣٧ / ١٢ .

(٣) أبو العلاء المعرّي ، رسالة الغفران ، ص ٤٤٠

أرسطو ـ يفرّق بين القوة الحاسة والقوة المصورة[1] (أو قوة التخيل أو الوهم وتُسمى (الفنطاسيا) . فالأولى تقدم لنا صور المحسوسات محمولة في طينة (أي مادة)، والثانية تقدمها بلا طين ، أي مع غيبة حواملها عن حواسنا ، أي مجردة . وقد تعمل هذه القوة الأخيرة في حال اليقظة وفي حال النوم ، إلاّ أنها في النوم أظهر فعلاً ، وذلك لأن إستعمال النفس للحواس يحول دون تمام الوضوح فيما يعرض للنفس في صور الأشياء[2] . وكلما زاد استغراق الإنسان في الفكر وزاد انصرافه عن استعمال الحواس ، أُتيحت الفرصة للقوة المصوّرة لكي تعمل عملها . لأن الفكر في هذه الحالة يمكنه التوفر على التصور بكليته ، وعند ذلك تزداد الصور وضوحاً في النفس حتى تكون كأنها مشاهدة،بل هي تكون أبين وأنقى من الصور التي يباشر الإنسان محسوسها المادي .

فالناس فريقان : عامة وخاصة . فأما العامة فلا شأن لنا بهم هنا . وأما الخاصة فهم المقصودون في كلام الكندي ، وهم على درجات . فالتنبوء لا يكون إلاّ لأصحاب الدرجات العليا من هذا الفريق ، فلهم من سعة القوة النفسية وبراعة الذهن والعقل والتمييز ، ما يجعلهم قادرين على تمثل صور الأشياء مجردة ، إلى جانب اشتغالهم بموضوعات الحس[3] .

والكندي في معرض حديثه عن الأحلام والرؤى وكيفية تكوّنها ومدى ارتباطها بالجسم . يفرّق بين الرؤيا الصادقة أو النبوة . وبين ما يُسمى خيالات وأضغاث . فيرى أن الأحلام ثلاثة أنواع . يقول :

١ ـ إن الآلة إن قويت على قبول الرمز الصادق خرج الشيء صدقاً .

٢ ـ فأمّا إذا ضعفت الآلة عن قبول قوة الرمز ، الذي هو شبيه قوة الظن جاء الشيء بالضد ، كالذي يرى إنساناً يموت ، فتطول مدته ، أو كالذي رأى إنسان افتقر فكثر ماله .

٣ ـ فأما إذا ضعفت الآلة الضعف الذي لا تقبل معه واحداً من هذه المراتب فإنه

---

(١) الرسائل ، ١ / ٢٩٥ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

ليس لها نظم يحكي . . . وهذه الرؤيا التي على هذا المثال هي المسماة أضغاثاً[1] .

وبهذا يكون الكندي قد فتح الباب على مصراعيه لجميع الناس ، لا للأنبياء فقط ، للتنبوء بما سيحصل قبل حدوثه . ومما يلاحظ أن الكندي لم يجرؤ على التصدي للنبوة بمعناها الديني ؛ بل استعمل بدلاً منها كلمة تنبأ ؛ إنباء ـ تنبوء ، لعله أراد بذلك أن يترك المسألة مفتوحة على جميع الإحتمالات ، حرصاً منه على تفادي الإتهام بالزندقة أو الإلحاد .

ولكن الكندي لا يلبث أن يغلق هذا الباب ليحصر الدخول فيه فيمن اختارهم الله لرسالته . ففي (رسالة في كمية كتب أرسطو) ، يلقي الكندي بعض الضوء على مسألة النبوة . فيفرّق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة ، من حيث الطريق ومن حيث المصدر والخصائص . فعلوم الفلاسفة خاصة والعلوم البشرية عامة ، إنما تأتي ثمرة لتكلّف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والإعتداد بالرياضيات والمنطق في زمانٍ طويل[2] . وأما علوم الأنبياء والرسل فإنها تفيض عليهم إلهاماً إلّهياً بلا طلب ولا تكلّف ولا بحيلة بشرية ولا اعتداد بالمنطق والرياضيات ومن غير حاجة إلى زمان للتعلّم . إنها علوم يعجز البشر عنها ، لأنها فوق الطبع والجبلّة الإنسانية[3] ، وهي إنما تأتي بإرادة من الله جلّ وتعالى ، بعد تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته : « فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر ، وأحد خوالجهم العجيبة ، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر ، إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير »[4] .

ثم إن علوم الأنبياء ـ عند تأمل صورتها اللفظية ـ موجزة بيّنة محيطة بالمطلوب ، قريبة السبيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض من معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا غاية له ولا انتهاء . ويضرب الكندي مثالاً بما

---

(1) ١ / ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

(2) ١ / ٣٧٢ .

(3) ١ / ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

(4) ١ / ٣٧٣ .

أجاب به النبي عليه السلام عن سؤال من سأله من المشركين في أمر البعث قائلاً : « من يحيي العظام وهي رميم ؟ » فأوحى الله إليه : ﴿ **قُل يُحييها الذي أنشأها أول مرّة ، وهو بكل خلقٍ عليم** ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿ **كن فيكون** ﴾ ، فأي دليل أوجز وأبين من هذا الدليل ؟ .

وهكذا ، فنحن نلاحظ أن الكندي في كتابيه السابقين ، قد جعل الدين جزءاً من الفلسفة ، ووضع الفيلسوف فوق مرتبة أعلى من النبي .

أمّا في رسالته الأخيرة (في كمية كتب أرسطو) ، فقد أفاض في الحديث عن الرسل ومعجزاتهم وأبدى إعجابه بأقوالهم . فهل في الأمر تناقض ؟ وهل هذا هو حقاً الرأي الأخير الذي استقرّ عليه الكندي فيما يخص النبوّة والأنبياء ؟ أم هو رأيه الأول عندما كان متذبذباً بين الفلسفة وعلم الكلام ؟

للجواب عن هذه الأسئلة نقول إن الكندي رجل مسلم يعيش في مجتمع إسلامي ، وأي خروج على مأثور هذا المجتمع يعرضه لإتهامه في دينه ، ولكنه في نفس الوقت شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية ، ومن الضروري أن يجد لها مكاناً في هذا المجتمع ويرد عنها ما أُلصق بها من تهم الكفر ومجافاة الشريعة . ولذلك بذل في كثير من الأحيان ، وخاصة في معالجته للنبوّة ، ما بوسعه لتحقيق التكامل بين الفلسفة وقضايا الدين وشرائعه . ولتحقيق هذه الغاية ، ابتعد الكندي من حيث يدري أو لا يدري عن منطوق الشريعة وروحها ، فإذا به ينتصر للفلسفة على حساب النبوّة ، فيجعل الفيلسوف في مرتبة أعلى من النبوّة ، ولكن ما حظي به من تكريم في بلاط الخلفاء العباسيين وخشيته من إحتمال إنقلابهم عليه ، وهم القيّمون على شرائع الأنبياء ، رأى نفسه مضطراً إلى إدخال تعديلات هامة في صميم تفسيره السابق للنبوّة .

وهكذا فبعد أن رأيناه في رسالتيه السابقتين يقدّم الفيلسوف على النبي ، ويعدّ الدين جزءاً من الفلسفة ، وينظر إلى النبوة على أنها قوة بشرية لا هبة إلهية ، إذا به في الرسالة الأخيرة يناقض كلامه السابق ويتبنّى موقف أهل السنّة من النبوة ، ومن هنا تناقضه الظاهر . ولكن ذلك كله لا يقلّل من أهمية الكندي ، فهو أول فيلسوف مسلم قدّم الفلسفة على الدين وتفلسف في العقيدة ، وأفقد النبوة دفئها الديني وفسّرها تفسيراً بشرياً ينزع عنها كل هالة قدسية ، بحيث

أصبحت ظاهرة نفسية رفيعة يمكن لأصحاب الفطرة الفائقة التحقق بها والوصول إليها دون أي مددٍ إلهي . ومما يؤخذ على الكندي أن عرضه لنظرية النبوّة ، رغم الجرأة التي تخللتها ، كان بلا إشباع وبلا كفاية . وعذره في ذلك أنه أول من شقّ الطريق ، وسيترك لمن بعده ـ وخاصة الفارابي وابن سينا ـ مهمة إتمام ما بدأ واستدراك ما فات .

الأخــلاق

كان الكندي رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة عاكفاً على الحكمة ، ينظر فيها التماساً لكمال نفسه وتقويم اعوجاجها وإصلاحها من الزلل . وكان شريف النفس ، أخذ في سياستها ومجاهدتها والإرتفاع بها عن كل عصبية قومية أو دينية . ولقد رأينا طرفاً من ذلك في دفاعه عن الفلسفة وعن المشتغلين بها وقيامه بأول محاولة لتوطينها في دار الإسلام ومدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال عليها من العصبية والجهل والجحود . ولم يكن رائده في ذلك مجرد إيجاد وطن جديد للفلسفة وزبائن جدد ، بل ما يترتب على تحصيلها من تهذيب النفس وتكميلها بالفضائل . كيف لا وإن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق . فالحقّ إذن علم وعمل ، وبالتالي فالفلسفة نظر وأخلاق .

فقد عني الكندي بالأخلاق عنايته بسائر فروع الفلسفة الأخرى ووضع فيها كتباً مستقلة لم تصل إلينا ، غير أنه فيما وصل إلينا منها قد ألحق الأخلاق بمباحث النفس وبيّن كيف يُفضي العلم بالنفس إلى تهذيب الأخلاق . وفي عرضنا لآرائه في النفس رأينا طرفاً من فلسفته الأخلاقية التي يشوبها الكثير من التصوف . وسنرى الآن طرفاً آخر من هذه الفلسفة عرضه في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها) . فمن تعريفات الفلسفة التي ذكرها في هذه الرسالة تعريف هام نسبه إلى القدماء يلقي ضوءاً على اتجاهه الأخلاقي ويساعدنا كثيراً على فهمه . فالفلسفة بحسب هذا التعريف « هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان » ، وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا (أي القدماء) أن يكون الإنسان كامل الفضيلة »[1]

---

(١) ١ / ١٧٢ .

وذكر الكندي تعريفاً آخر للفلسفة ، وهو أنها « العناية بالموت » . ولا الكندي وجميع من العناية بالموت الإنتحار أو الموت الطبيعي وهو ترك النفس إستعمال البدن ، وإنما هم يقصدون « إماتة الشهوات . . . فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه » . وعلى ذلك فإن « إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة . ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر . . . لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لإستعمال العقل »[1] .

ولنا أن نتساءل بعد ذلك : كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟ وكيف يُميت شهواته ليصل إلى الفضيلة ؟

والجواب عن هذا السؤال إنما هو في معرفة الفضيلة نفسها وفي إلتزام ما تتطلب من سلوك .

والفضائل الإنسانية حسبما يرى الكندي « هي الخُلق الإنساني المحمود »[2] . وهذه الفضائل تنقسم قسمين أولين ، أحدهما أساسه في النفس ، أي الفرد ، والآخر فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس ، أي المجتمع .

أما القسم الكائن في النفس فيشمل الفضائل الأفلاطونية الأرسططاليسية الثلاث وهي : الحكمة والنجدة (الشجاعة) والعفة . وأما القسم الذي ليس في النفس فهو الآثار الكائنة عن هذه الفضائل الثلاث عندما تكون في حالة الإعتدال ، أي فضيلة العدل أو العدالة .

ولنبحث كلاً من هذه الفضائل على حدة .

فأما الحكمة فهي فضيلة القوة النطقية ، أي القوة العقلية ، وهي علم وعمل . إنها علم الأشياء الكلية بحقائقها وإستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

وأما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية (الغضبية) ، وهي الإستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه .

---

(1) ١ / ١٧٢ - ١٧٣ .

(2) ١ / ١٧٧ .

وأما العفة فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية البدن وحفظه والإمساك عن غير ذلك .

وبهذا المعنى فالأخلاق عند الكندي هي إصلاح النفس بتحكم العقل في القوتين الحيوانيتين وهما الشهوة والغضب .

وهذه الفضائل الثلاث للنفس كل منها سور لفضائل أخرى تقع تحتها . ولكل منها طرفان : أحدهما من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التفريط أو التقصير . فالفضائل في عمومها إذن وسط بين الإفراط والتفريط . والرذائل هي ذلك الإفراط أو التفريط . إنها الخروج عن حد الإعتدال إلى أحد هذين الطرفين . فللنجدة خروج عن الإعتدال إما إلى جهة السَّرف وهو التهور والهَوَج ، وإما إلى جهة التقصير وهو الجبن . وكذلك للعفة طرفان يتجلى أحدهما في الحرص على المآكل والمشارب ، (وهو الشَّره والنهم وما سُمي كذلك) ، والمناكح من حيث سنحت (وهو الشبق المنتج للعهر) وعلى القُنية (وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة وما كان كذلك) . هذا من جهة الإفراط في العة ، أما من جهة التفريط والتقصير فالكسل وأنواعه[1] .

ففضيلة هذه القوى النفسانية جميعاً هي الإعتدال المشتق من العدل .

« وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذي النفس من الآثار الكائنة عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذي النفس . فأمر الرذيلة في هذه المحيطة بذي النفس فالجَوْر المضاد للعدل فيها »[2] .

فالفضائل الإنسانية إذن إنما تتجلى في أخلاق النفس (أي الفرد) وفي الآثار الناتجة عن هذه الأخلاق « أعني في إرادات النفس من غيرها وبغيرها » (أي في المجتمع) . وهذا معنى قول الكندي :

« فإذن الفضيلة الحقية الإنسانية [هي] في أخلاق النفس و[في] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذي النفس » .

---

(1) ١ / ١٧٨ - ١٧٩ .

(2) ١ / ١٧٩ .

فإذا أخذ الإنسان نفسه بهذه الأخلاق عاش سعيداً مدى الحياة وبعد المات ، مهما قلّ ماله وضعف سلطانه . فليست السعادة في المال والجاه ، وإنما هي في سكينة النفس وطمأنينتها وعدم التهالك على الأشياء التي فقدانها يورث الآلام والأحزان . وقد كتب الكندي في ذلك رسالة لطيفة بعنوان (في الحيلة لدفع الأحزان) نشرها ريتر سنة ١٩٣٨ عن مخطوطة وحيدة . وقد حاولنا عبثاً الاطلاع عليها فلم نوفق . وقد أحال الدكتور أبو ريدة في تصديره للجزء الأول من الرسائل[١] ـ وذلك فيما يشبه الوعد ـ كلّ من يطلب المزيد عن هذه الرسالة ، على الجزء الثاني من الرسائل الذي لم يكن قد صدر بعد . وقد كرر هذا « الوعد » أيضاً في كتابه (الكندي وفلسفته)[٢] وقد ظهر الجزء الثاني دون أن يحتوي على الرسالة المذكورة . ولا أدري كيف سقطت من هذا الجزء ولعلها تظهر في طبعة جديدة . لذلك فسيكون عمدتي هنا والتلخيص الذي أورده لها الدكتور أبو ريدة[٣] والدكتور الأهواني[٤] ، وإن كنتُ سأتصرف قليلاً في حدود معرفتي بروح فلسفة الكندي .

يبدأ الكندي في هذه الرسالة بتعريف الحزن بأنه « ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » . فالحزن يعرض إذن من فقد أو فوتٍ . فهناك مقتنيات كثيرة يشتهي الإنسان الحصول عليها والتمتع بها . فإذا لم يحصل عليها أصابه الغم والحزن . فالحزن إذن إنما ينشأ من إعتماد الإنسان في سعادته على أنواع القُنية الحسية ، التي لا ثبات لها ولا سبيل إلى تحصينها من عوادي التغير ولا يؤمَن زوالها . فهي بطبيعتها مقبلة مدبرة مشتركة له ولغيره ، مبذولة لكل متغلب يريدها . لذلك لا يصح أن يريد الاستئثار بها وحده أو يحسد غيره عليها ، فإنها عارية (أمانة مستعارة) من مبدعها جل ثناؤه يستردها متى شاء وعلى يد من يريد ليهبها لمن يريد . إن الثبات والدوام لا وجود لهما في هذا العالم الفاني الذي يحكمه قانون التغير والذي يُسمى من أجل ذلك (عالم الكون والفساد) . فالمال ظل

---

(١) صفحة ٨٠ (٢١) .
(٢) صفحة ١٠١ حاشية ٣ .
(٣) انظر تصديره للرسائل صفحة ٨٠ (٢١) ـ ٨٠ (٢٥)
(٤) الكندي ، فيلسوف العرب « سلسلة أعلام العرب صفحة ٢٥٣ ـ ٢٥٦ .

زائل وعَرَض حائل ، والصحة لا دوام لها ، والشباب وما فيه من قوة وبأس ، هو إلى شيخوخة مقعِدة . هذا هو قانون الحياة الذي لا يسلم منه أحد ، لأن مصيرنا جميعاً إلى الموت والإنحلال والزوال .

فيجب على الإنسان ـ والحال كذلك ـ ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل . ولعل أنفَس المتغير الزائل هو الجواهر واللآلىء ، ومع ذلك فإنها لا تعدو أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء . وإذا وضعها الإنسان في موضعها الحقيقي رأى أنها أتفه من أن تثير حزناً إذا فُقدت . وللكندي تشبيه لطيف للحكيم العاقل في عزوفه عن الدنيا . فهو كالملك الجليل الذي بلغ من عظمته ألا يتلقى مقبلاً ولا يشيع ظاعناً . فإذا كنا نريد أن نسعد حقاً فيجب أن نوجه إرادتنا ومطالبنا إلى إقتناء جواهر العالم الباقي ولآلئه ، يجب أن نحرص على الممتلكات العقلية التي هي مُلك حقيقي لصاحبها لأنها لا تفنى ولا تبيد ولا تُغتصب .

فعلى الإنسان أن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياستها والإهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا في تكثير ما تشتهي نفسه من أنواع القنية أو المتاع الذي تكثر له أسباب القلق والألم ويُفسد عليه ـ بمتاعب الطلب وآلام الفقد ـ راحة هذه الحياة الزائلة ، فضلاً عن فقدانه للحياة الخالدة . والحكيم الحكيم هو الذي يسعى إلى الحيلة لدفع الأحزان بإتخاذ الأهبة لها وحسن الإستعداد لمواجهتها ، وذلك بتحرير نفسه من ربقة الشهوات وسلوك سيرة أدنى إلى الزهد منها إلى السَّرَف ، والنظر في عواقب الأمور حتى لا يقع في مكروه يصيبه منه ألم وينشأ عنه حزن ، ولا يتعلق في مطلوباته بالآمال والأوهام البعيدة المنال حتى لا يحزن على فواتها . فالمطالب لا تنتهي ، والنفس لا يشبع لها نهم . وقديماً قال سقراط وقد سُئل ما بالك لا تحزن ؟ فأجاب : إني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه . وسُئل مرة أخرى : لِمَ لا تشعر بالشقاء ؟ فقال : إني لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه . وقيل لمسكين : ماذا ستفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوي إليه) ؟ فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان .

إن العامة هم الذين يتعلقون بمتاع الحياة الدنيا ويجعلونها أكبر همهم . لذلك جعل الله فقرهم بين أعينهم . إنهم يتقلبون باستمرار على جمر الإنفعالات ويكتوون بنارها وينساقون وراءها بلا ضابط ولا وازع ودون أن يستخرجوا من

ذلك أي عبرة . . . فيفرحون بما أتاهم ويحزنون مما فاتهم ، ويسقطون سراعاً أمام كل إغراء رخيص ، ولا يصمد إلا من رحم ربك ، وقليل ما هم !

فالإنسان إنما هو إنسان بنفسه لا ببدنه ، والنفس هي الباقية والبدن هو الداثر ، وهي السائسة وهو المسوس . فقل للباكين ممن طبعُه أن يبكي من الأشياء المحزنة ، ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه . فيجب على الإنسان أن يتعهد نفسه ويوَطِنها على احتمال الأحزان . وليتذكر كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وليتأسَّ بغيره ممن فاته مراده ولم ينل إربه . وإياه والإستسلام للحزن ، وليعلم أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد .

فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ولا يُسلب منا ما هو محبب إلى نفوسنا وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله ـ فإنها خير بضاعة ـ وأن نعكف على العلم والفكر . ففي العلم سعادة ، وفي التفكير والتأمل فرح ولذة . وإذا تأسّى الإنسان على شيء فليتأسَّ على عدم بلوغه مقاماً سامياً في العالم الحق الدائم البريء من الآفات ، والذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة ، والذي فيه يعيش الإنسان فوق الأحزان والآلام . وفي ذلك فليتنافس المتنافسون !

ويشبه الكندي بني آدم في اجتيازهم بهذا العالم الخادع لينتقلوا منه إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة على أحد الشطآن . فمنهم من خرج لقضاء حاجة لا يُعرِّج على شيء فعاد سريعاً وتبوأ من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوته الرياض والطيور والأحجار الكريمة فبقي يستمتع بها حيناً ثم عاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً . وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والتقاط الأحجار وعادوا مثقلين وقد أنهكهم ما حملوا ، فلم يجدوا في السفينة إلا أضيق مكان زاده ضيقاً ما حملوا معهم حتى ثقلت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقون فقد توجلوا في المروج الكثيفة الملتاثة يجمعون ما يجدون ويتهمكون في متاعهم بين روعة ونكبة وقد نسوا غايتهم . حتى إذا نادى صاحب المركب للمسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتاع فلم ينته صوته إليهم ، فتُركوا في المهالك والتهمتهم لهوات المعاطب .

إن أعظم غم يُصيب الإنسان وينغص عليه حياته ويورثه الأسى والحزن

طول حياته ، شبح الموت يتهدده كل يوم ويتهدد عياله وكل عزيزٍ عليه . فالموت حق لا مفر منه . إنه يأتينا جميعاً ولو كنا في بروجٍ مشيدة . وفي القرآن الكريم آياتٍ كثيرة تؤكد أن الناس إذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون . . . ولكن الكندي لا يعالج الموت معالجة دينية بل يتناوله من الوجهة الفلسفية . فالإنسان بمقتضى تعريفه حيوان ناطق مائت . فالموت جزءٌ من ماهيته ، كما أن الحيوانية جزءٌ آخر، والنطق (التفكير) جزءٌ ثالث . فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . لذلك لا ينبغي لأحد أن يجزع من الموت لأنه قدرٌ محتوم . كما أن الإنسان إذا أخذ نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة عرف أن جوهره الحق هو النفس لا البدن ، وأن البدن إلى زوال وفناء . ولكن النفس لا تموت بل هي بالموت تتحرر من علائق البدن وشراكه وتنطلق إلى عالمها السامي الشريف ، عالم العقل ونور الباري حيث السعادة القصوى والغبطة العظمى والخلود الدائم . ويقول الكندي أن الإنسان ينتقل في أطوار الخِلقة حتى يخرج إلى هذا العالم الفسيح وهو في كل طورٍ من هذه الأطوار قد لا يحب ما بعده ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبله ،بحيث لو عُرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما في الأرض لافتدى به . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك لتعلقه بما فيها من مُتع حسيّة هي مصدر آلامه ،ولجهله بما هو فيه من ضيق ، ولما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة ومُلك عريض دائم ، وحرية يسقط معها كل قيد ، وخيرات لا تَبلى . وهو لو فطن لذلك لهانت عليه الدنيا بكل ما فيها من خيراتٍ مادية . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ونَعِم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، إذن لكان جزعه عليه لو أُريد إرجاعه الى الدنيا أضعاف جزعه لو أُريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلماته .

قبيح بالإنسان العاقل أن يجزع من الموت ويؤثر على جواهر العالم الباقي ولآلئه حصى الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبت وغير ذلك مما يحول حاله فيفسد ويستوحش منه الإنسان . فطوبى لمن يملك نفسه أمام هذه المغريات ويحرص على الخيرات الحقيقية الثابتة . « فمن مَلَك نفسه مَلَك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن . ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم وحمده كل واحد وطاب عيشه » .

وإذا كانت هذه المبادىء السامية التي انطوت عليها رسالة الكندي (في الحيلة لدفع الأحزان) مبادىء يونانية استفادها من سقراط وأفلاطون وأرسطو والإسكندرانيين ، فإنها بالمقدار نفسه إسلامية في روحها ومنهجها ومصير الإنسان فيها . بل نكاد نقول إنها تعاليم إسلامية أكثر منها يونانية ، أشاع فيها الكندي روحه الفلسفي وتصوره للعالم كما ينبغي أن يكون . لقد ذابت العناصر اليونانية في التربية الإسلامية ، فأعطت هذه الدوحة الباسقة الوارفة الظل ، الطيبة الثمر ، فنحن لا نكاد نرى في هذه الرسالة إلا تعاليم الإسلام الخلقية التي تعتمد الدين لكل أخلاق ، أساساً ، وما أمر به كتابه من تقوى وزهد واعتدال وإلتزام الوسط في كل الأمور ، منهجاً ، وما وعد به المتقين في دار القرار، مطلباً وغاية . وهذا المنهج التوفيقي بين الأخلاق اليونانية والأخلاق الإسلامية عامة ، والدين والفلسفة خاصة ، سيسلكه فيما بعد علماء الأخلاق الإسلاميون وفلاسفتهم ، على تفاوت بينهم في القدرة على الصهر والتوفيق والتمثيل وتحويل عناصر الأرض إلى معراج للروح وغذاء للعقل والقلب والوجدان !

ويختم الكندي رسالته بقوله :

« فَمَثِّلْ أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالاً في نفسك فتنجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ بها أفضل وطن في دار القرار ومحل الأبرار . كمل الله سعادتك في داريك ، وجلل الإحسان فيهما إليك وجعلك من المقتدين المنتفعين بجني ثمر العقل ، وباعدك عن ذل خساسة الجهل . فإن هذا فيما سألت كافٍ . . . كفاك الله المهم في أمر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكمل راحة وأطيب عيش » .

وإذا كانت هذه المبادىء السامية التي انطوت عليها رسالة الكندي (في الحيلة لدفع الأحزان) يونانية استفادها من سقراط وأفلاطون وأرسطو والاسكندرانيين فإنها بالمقدار نفسه إسلامية في روحها ومنهجها ومصير الإنسان فيها . بل نكاد نقول إنها تعاليم إسلامية أكثر منها يونانية أشاع فيها الكندي روحه الفلسفي وتصوره للعالم كما ينبغي أن يكون . لقد ذابت العناصر اليونانية في التربة الإسلامية فأعطت هذه الدّوحة الباسقة الوارفة الظل الطيبة الثمر . فنحن لا نكاد نرى في هذه الرسالة إلا تعاليم الإسلام الخلقية التي تعتمد الدين لكل أخلاق أساساً ، وما أمر به كتابه من تقوى وزهد واعتدال وإلتزام الوسط في كل الأمور ،

منهجاً ، وما وعد به المتقين في دار القرار مطلبة وغاية . وهذا المنهج التوفيقي بين الأخلاق اليونانية والأخلاق الإسلامية سيسلكه فيما بعد علماء الأخلاق الإسلاميون وفلاسفتهم على تفاوت بينهم في القدرة على الصهر والتوفيق والتمثيل وتحويل عناصر الأرض إلى معراج للروح وغذاء للعقل والقلب والوجدان !

الفصل الثاني

الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرْخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي ، نسبةً إلى مدينة فاراب ، وهي إحدى مدن الترك كما يقول البعض ، ويقول البعض الآخر إنها من بلاد فارس . وكان أبوه فارسياً تزوج من امرأة تركية وأصبح قائد جيش . ومن هنا قول بعضهم أن الفارابي كان شريف النسب ، وأنه بالرغم من حياة اليسار التي أعدتها له أسرته ، عدل عنها وآثر حياة العزلة والتأمل .

وُلد في مدينة وسيج بالقرب من مدينة فاراب سنة ٢٥٩ هـ / ٨٧٢ م أي قبل وفاة الكندي بقليل . وليس في كتب التراجم شيء ذو بال عن طفولته ونشأته ، إلاّ قول البعض ـ كابن أبي أصيبعة ـ إن الفارابي كان قاضياً ، وأنه لما شعر بالمعارف العقلية ـ وكان قبل ذلك مستغرقاً في الشرعية مستبحراً فيها ـ نبذ القضاء وأقبل بكليته على العلم . وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة ـ على ما يذكر ابن أبي أصيبعة ـ أن رجلاً أودع عنده جملة من كتب أرسطو فاتفق أن نظر الفارابي فيها فوجدت منه قبولاً وعكف على قراءتها ، حتى اتقن فهمها وصار فيلسوفاً . ومما جاء في كتب التراجم أيضاً أنه : دخل العراق واستوطن بغداد ، وكان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المعروف ، فصحبه أبو نصر وقرأ عليه المنطق ، كما قرأ النحو على أبي بكر السراج . ويروي لنا ابن خلكان أن الفارابي ارتحل إلى مدينة حرّان وفيها يوحنا بن حيلان فأخذ عنه طرفاً من المنطق . ثم عاد إلى بغداد وقرأ بها علوم الفلسفة وتناول جميع كتب أرسططاليس وصنّف فيها معظم كتبه . ثم رحل عنها بسبب الفتن والحروب التي نشبت فيها في ذلك الحين . فقدم إلى دمشق فلم يقم بها طويلاً بل يُقال إنه توجه إلى مصر ، ولكنه

عاد إلى حلب ولزم بلاط سيف الدولة الذي أكرمه وأجزل له العطاء ؛ لكن الفارابي امتنع عن أخذ ما يفيض عن حاجته واكتفى بأربعة دراهم كل يوم ينفقها في وجوه معاشه وضروريات حياته ، هذا بينما كان المتنبي يتقاضى من سيف الدولة مبلغ ألف دينار على القصيدة الواحدة ! وفي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م اصطحبه سيف الدولة في حملته على دمشق فتوفي بها في نفس العام عن عمر يناهز الثمانين .

شخصيته

كان الفارابي فقيراً زاهداً متقشفاً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ولا يُعنى بزي أو مظهر ، وقد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل والنظر بعيداً عن صخب الحياة وجلبة الجماعة ، فكان لا يُرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يكتب ويقرأ .

وكان الفارابي حاد الذهن متوقد الذكاء واسع الثقافة ، وهو يأتي في الرعيل الأول من رجال الفكر في الإسلام ، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا أجاده وبرع فيه . واشتهر بمعرفة لغات كثيرة زعم بعضهم أنها سبعون منها اليونانية وهو أمر يُشك فيه كثيراً . وكذلك كان موسيقياً تُنسب إليه الأعاجيب ، كما يُعزى إليه اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية منها ، ولكنه لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها كما يقول ابن أبي أصيبعة في طبقاته . فلئن لم يطب الأجسام فحسبه تطبيب النفوس والأرواح .

لذلك لم يكن عجيباً أن يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة ، مما حدا بالمترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة وإلى تسميته بالمعلم الثاني ، يعنون أنه يأتي في المرتبة الثانية بعد أرسطو .

كان الفارابي عاشقاً للفلسفة مولعاً بها . فقد عاش لها وتفاعل بها وبذل غاية الوسع في سبيلها ، وهجر المال والزوج والولد ليتفرغ لها ويشبع نهمه منها . أُعجب بأرسطو فشرح كتبه ولا سيما المنطقية منها ، وعلق عليها وأظهر غامضها وقرّب متناولها حتى ليمكن القول إنه احتضنها بملء إهابه . ولكن أرسطو لم يصل

إليه خالصاً وإنما وصل إليه من خلال الأفلاطونية المحدثة التي شوهت كثيراً من آراء أرسطو ونسبت إليه ما ليس له . وربما كان المنطق وحده هو الذي نجا من هذا التشويه فوصل خالصاً مقتحماً جميع العقبات .

ومع إعجاب الفارابي بأرسطو ، وبتعبير أدق بالجانب المنطقي والطبيعي والميتافيزيقي من فلسفته وتأثره به ، فقد افتتن أيضاً بالجانب السياسي من فلسفة أفلاطون وبما يشيع فيها من روحانية أخاذة وأدبٍ رفيع ، فتأثر به أيضاً . وليس عجيباً أن يتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وأن يكمل بعضهم بعضاً ـ فهذه قصة الفلسفة في العالم منذ نشأتها وهذه هي سُنة التفكير في كل زمان ومكان ـ بل العجيب ألا يتأثروا وأن يشمخ كل واحد منهم بأنفه على حدته يملؤه الغرور والكبرياء . ورغم إعجاب الفارابي بهذين القطبين الكبيرين فإنه لم يتقيد بهما : فهناك عناصر أخرى أيضاً تقوم عليها أصالة تفكيره أهمها العنصر الإسلامي ـ بما فيه العنصر الشيعي ـ الذي تبدو ملامحه في كتاباته وما خلّف من آثار انتفعت بها أجيال من القرائح والعبقريات . وانضم إلى ذلك كله ثمرات من تجاربه الشخصية واجتهاداته الخاصة أخرجت لنا فلسفة لا هي باليونانية ـ وإن كانت اليونانية شريان الحياة فيها ، ولا عجب ، فالفلسفة اليونانية كانت أداة التفكير في ذلك العصر فمن لم يستخدم تلك الأداة كان لا يوثق بعلمه ـ ولا هي بالدينية ، وإن كان الدين يمدها بالماء والغذاء . وإنما هي فلسفة الفارابي والفارابي وحده . وهذا كل ما يمكن أن توصف به . وهذا ما يفسر لنا خلافه مع الدين ومع أرسطو في أكثر من موضع كما يفسر لنا اتفاقه معهما في أكثر من موضع أيضاً .

وحسبنا لبيان أهمية الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية أن نذكر أنه أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ، فوضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظلّ يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية . فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة أو نسب في الفكر والرأي ، وما من نظرية أصيلة في الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابي ، وما من عنصرٍ هام أو مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا وله جذور في فلسفة الفارابي وفلسفة الكندي من قبله . فهما فيها كفرسي رهان، على تفاوت بينهما بطبيعة الحال . وكلما أمعنا في دراسة أبي نصر ظهر لنا بجلاء أنه لم يكن فقط منبعاً ينهل منه المفكرون والعلماء في العصور الوسطى بحرية ، بل هو أهم

أساتذتهم العظام . لقد نوقش الفارابي وفُنِّدت آراؤه ، لكن أثره كان من القوة بحيث إن أحداً لا يعرف ما كان عساه أن يكون الفكر الفلسفي في الإسلام لولا الفارابي .

آثاره

لقد أكثر الفارابي من التأليف والكتابة وعالج مسائل متعددة في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والفلك والتنجيم والهندسة والسياسة والطب وغير ذلك . فقد اجتمع له من العلوم والمعارف ما تفرَّق في كتب الأطباء والطبيعيين والفلكيين والفلاسفة . فإذا كُتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره . وقد أحصى له بروكلمان (١٨٧) كتاباً ضاع القسم الأكبر منها . وفي القرن الماضي قام المستشرق ديتريشي (Dieterici) بجمع ما عثر عليه من مخطوطات الفارابي فدرسها وقدَّم لها ونقل بعضها إلى الألمانية ونشرها بين سنتي ١٨٩٠ - ١٨٩٥ في مدينة ليدن (Deyden) .

ويمكن تقسيم كتب الفارابي إلى قسمين :

(أ) تصانيف شخصية مبتكرة ؛

(ب) شروح وتعليقات .

لكن الحدود ليست واضحة بين هذين النوعين من المؤلفات . فالشرح والتعليق لا بد فيهما من فهم النص أولاً والغوص على معانيه واستنباط ما غمض منه بالتخريج والتحليل والقياس والمقارنة ، وكل ذلك يتطلب من الجهد والتفكير وإعمال العقل ما يصل إلى حد الإبداع والأصالة في كثير من الأحيان . ومن هنا ما نجد عند الشرّاح من تحميل النص من المعاني ما لم يخطُر ببال صاحبه ، حتى أن النص الواحد قد يذهب الشرّاح في فهمه مذاهب شتى تختلف باختلاف حظهم من الإبتكار والخلق .

وإذا كان المجهود الشخصي عنصراً هاماً في فهم النص فإن التقيد ببعض الأصول العامة والإلتزام بما هو مقرر وثابت عنصر لا يقلّ أهمية أيضاً في التأليف . ومعنى هذا أن الشرح ليس التزاماً كله ، كما أن التأليف ليس اجتهاداً كله ، وإنما الحدود بينهما مشتركة متداخلة . وهذا ينطبق على جميع فلاسفة الإسلام الذين سندرسهم واحداً واحداً لا على الفارابي وحده . ولذلك فلن نضطر إلى تكرارة

فيما بعد .

وضمن هذه الشروط نورد هنا أهم مؤلفات الفارابي أولاً ثم نعقب بأهم شروحه وتعليقاته .

أ ـ أهم مؤلفاته :

إحصاء العلوم
كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة
كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
عيون المسائل
المسائل الفلسفية والأجوبة عنها
كتاب السياسة المدنية المقلب بمبادىء الموجودات
رسالة في السياسة أو (جوامع السياسة) تحصيل السعادة
التنبيه على سبيل السعادة
مقالة في معاني العقل
فصوص الحِكم .

ب ـ أهم شروحه وتعليقاته :

البرهان
العبارة
الخطابة
الجدل
المغالطة
القياس
المقولات
السماء والعالم
السماع الطبيعي
الآثار العلوية
الأخلاق
مقالة في أغراض الحكيم في كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف ، وهو

- تحقيق غرض أرسطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة
شرح رسالة زينون الكبير
كتاب المجسطي لبطليموس
في العقل للاسكندر الإفروديسي .

أسلوبه

كان الفارابي شديد الغموض كثير الإيجاز ليس في كلامه ترادف أو استطراد ، ويعطي المعاني الغزيرة في عباراتٍ مقتضبة ، فلا يطيل ولا يسهب ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً . إنه يهتم بالمعنى أكثر منه بالمبنى ، حتى ليكاد يصعب فهم مقاصده وأغراضه أحياناً . فإن استفاضته في التحليل وطول جملته وغوصه البعيد في أغوار النفس والمجتمع والوجود كل أولئك قد نأى بألفاظه عن ذوق القارىء العادي الذي يلتمس المتعة السهلة . وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منثورة وكراريس منفرقة كما يقول ابن خلكان ، إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل الذي لا يلفت النظر . فجاءت تصانيفه - إلا أقلها - مضطربة ضعيفة اللُّحمة هي بالفصول والتعاليق أشبه .

ولذلك لم يتح لكتبه أن تنال من الذيوع والإنتشار ما نالته كتب ابن سينا الذي يمتاز بالوضوح والنصوع والبيان . وتحس وأنت تقرأ الفارابي بتعقيد الرجل والصعوبة التي يعانيها في تدوين معانيه لما يتميز به أسلوبه من القصد في اللفظ والعمق في المعنى كما ذكرنا . ولعل السبب في ذلك أنه كان يكتب في لغة غير لغته ، لغة تعلّمها على الكبر عندما قدم إلى بغداد وكان يجهل العربية ، أو ربما كان يُلم بها إلماماً قليلاً ليس فيه كبير غَناء ، فاضطر إلى تعلّمها فيما تعلم وقد ناهز الأربعين من عمره .

مكانته في الفلسفة وطابعه فيها

عرّف الفارابي الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » أي العلم بالوجود المطلق الذي لها دون أن يقيده زمان أو مكان . ثم قال :

وهذا « الحد الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ، وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك أن موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن

تكون : إما إلَهية وأما طبيعية وأما منطقية وأما رياضية أو سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الأنسية »[1] .

موضوع الفلسفة إذن إنما هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل المشاكل الكونية . أما غايتها فهي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد وجب أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده لا خلاف بينها في ذلك ، وبالتالي فقد وجب أن تتلاقى جميع الآراء الصحيحة عند نقطة واحدة تتحقق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي حمل الفارابي على الجمع بين أفلاطون وأرسطو والتدليل على أن ما بينهما من خلاف إنما هو خلاف في الظاهر فقط . وقد ذهب في سبيل هذه الغاية إلى حد الشطط أحياناً ، فتراه يتكلف الأدلة ويفتعل البراهين ويُحمِّل العبارات من التأويل ما لا تطيقه ، كل ذلك ليثبت وحدة الفلسفة تمهيداً للتوفيق بينها وبين الدين وإثبات وحدة الحقيقة . ومن هنا طابع فلسفة الفارابي الذي استطاع به أن يطبع الفلسفة الإسلامية كلها . فما من فكرة في الفلسفة الإسلامية إلا وأنت واجد جذورها في فلسفة الفارابي وما من مقالة فيها إلا ولها أصل في مقالاته .

إن طابع فلسفة الفارابي ـ الذي هو في نفس الوقت طابع الفلسفة الإسلامية كلها كما قلنا ـ هو طابع التوفيق بين الفلسفة والدين . وما جمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو إلا للتوفيق بين الفلسفة والدين . فالفلسفة قد أصبحت واحدة لا نشوز فيها ولا إختلاف في معانيها باختلاف الأشخاص ، إنما هي والدين شيءٌ واحد ، إذا فُهم الدين في كلياته وروحه لا في جزئياته وحروفه . ففكرة التوفيق هذه كانت تهيمن عليه حتى استغرقت كل أجزاء فلسفته أو كادت . فهو لم يعالجها في كتاب مستقل كما فعل في (الجمع بين الحكيمين) أو كما فعل ابن رشد في (فصل المَقال) من بعده بزمنٍ طويل ، ولكنه جعلها وُكده في كل نظرية عرَض لها وكل موضوع طرَقه . فنظريته في الواجب والممكن ، وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة ، وقوله بالفيض ورأيه في العقل الفعال ،

---

(1) أبو نصر الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر ، بيروت ، سنة ١٩٦٠ ، ص٨٠ .

ومدينته الفاضلة ونظريته في النبوة والوحي . . . كل أولئك وكثيرٌ غيره إنما قصد به الفارابي إلى التقريب بين إلّه أرسطو وإلّه القرآن والتوفيق بين الفلسفة والدين . والحق إن المرء ليدهش من الجهود التي بذلها هذا الرجل لإزالة ما وقع من خلافٍ بين العقل والنقل والفلسفة والدين وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وتوطدت دعائمها أمام الخصوم ، وإن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالدين حق والفلسفة حق ، والحق لا يضاد الحق بل يؤيده ويشهد له .

ولئن كان بينهما فروق واختلافات ، فإنما هي في الظواهر والقشور لا في الجوهر والحقيقة . ولإزالة الفروق بينهما يجب أن نعمد إلى التأويل الفلسفي وأن نطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة . فالدين والفلسفة إنما يصدران عن أصل واحد ومصدر واحد هو العقل الفعال ، ومن ثَمَّ فلا فرق جوهرياً بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين أرسطو ومحمد ، بين الحكمة والشريعة . وإن شئنا قلنا إن الفلسفة والدين إنما يعبران عن حقيقة واحدة من وجهين مختلفين وبلغتين متباينتين لإختلاف المخاطَبين في كل منهما . فلغة الدين لغة حسية تصويرية ، ولغة الفلسفة لغة برهانية تجريدية ، وبينما تتجه الفلسفة إلى الخاصة وطبقة أهل النظر ، يتجه الدين إلى العامة والجمهور ويخاطبهم على حسب عقولهم .

إما أن يُقال إن الفارابي وسائر الفلاسفة الإسلاميين من بعده لم ينجحوا في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لأن إلّه أرسطو « قد بقي غير مقبول في الإسلام ، مع ما نال نظرية أرسطو من تعديل يرجع إلى أفلاطون ومدرسة الاسكندرية »[1] فهذا في نظرنا كلام هراء ، لأن معيار النجاح لفكرة من الأفكار لا يكون بقبول الناس جميعاً لها . إن إلّه أرسطو لم يُقبل حتى من اليونان أنفسهم فكيف يُطلب من المسلمين جميعاً قبوله ؟ وإذا أردنا أن نسير وفق هذا المنطق الأعوج فليس هناك من فلسفة أو عقيدة ناجحة، بمعنى أنها استطاعت أن تجتذب الناس جميعاً إليها ، وإلا لكان هناك فلسفة واحدة أو عقيدة واحدة في العالم أجمع ، و ـ بالتالي ـ لأنعدم الخلق والإبداع ، وعلى الفكر السلام . فحسب

(١) محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ، ص ٦٢ .

الفكرة أن يؤمن بها بعض النخبة لتتخذ طريقها بعد ذلك إلى العقول والقلوب .

* * *

لقد كان الفارابي بعملية التوفيق هذه استمراراً للكندي . وهذا التوفيق دليل ساطع على أن فلسفة الفارابي خاصة والفلسفة الإسلامية عامة ليست كما يزعم البعض مجرد تقليد لفلسفة أرسطو ، بل لقد تسربت إليها عناصر غير أرسطاليسية كثيرة ودخلت فيها أشياء ترجع إلى عبقرية أصحابها لو نُزعت منها لفقدت طبيعتها وما به قوامها .

وهذا الميل إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ليس بدعاً في تاريخ الفلسفة، وإنما هو يرجع إلى ما قبل الفارابي بزمن طويل . وقد اشتدت وطأته عند الاسكندرانيين القدماء . ولئن كان الفارابي استمراراً لهذا الإتجاه فإنما هو استمرار لضرورات وعوامل إجتماعية وثقافية وحضارية كانت قائمة قبله أكثر مما هو استمرار لأشخاص سبقوه : بمعنى أن فلسفة الفارابي والمحاولات التي قام بها للتوفيق بين الفلسفة والدين ليست ترداداً لأقوال قيلت قبله بمقدار ما هي امتداد لإتجاه في طراز معين من التفكير كان سابقاً عليه . وهذا الإتجاه يمكن أن يأخذ تعبيرات متعددة تختلف باختلاف الأشخاص دون أن تكون أقوال أحدهم ترداداً لأقوال الآخر . فإذا كانت جميع الأقوال تتحرك ضمن إتجاهٍ معين وفي إطارٍ معين إلا أن ذلك لا يمنع أن تظل هناك فروق كبيرة قائمة بينها .

فالفترة التي جاء فيها الفارابي والتي ستمتد حتى أواخر العصور الوسطى إنما هي استمرار لعصور سابقة نحب أن نطلق عليها (عصور العبقريات الدينية) . فالدين كان هو المطلب الأول والأخير طوال هذه الفترة ، وما اشتدت الدعوات الدينية كما اشتدت في هذه الفترة . لذلك كان الصراع على أشده فيها بين عباقرة العقل وعباقرة النقل . ولما كانت الظروف متشابهة عند جميعهم كانت الدوافع إلى التوفيق متشابهة أيضاً وبالتالي كانت الحلول متشابهة . وقد نستهين نحن اليوم بهذه المحاولات وننتقص من شأنها لا لشيء إلا لبعد الشقة بيننا وبين أصحابها ، ولأن لنا هموماً ومشاغل تختلف كل الإختلاف عنها في عصور العبقريات الدينية .

إن الحلول التي قدمها الفارابي لمشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة قد لا تخلو من الشبه بتلك التي قدمها فيلون مثلاً . لكن هذا الشبه إنما ينحصر في الكليات والعموميات لا في جزئيات الحلول وتفاصيلها وآحادها فضلاً عن أنه

وليد ظروف متشابهة وتجارب متشابهة عاناها الفريقان على بعد الشقة بينهما ، زماناً ومكاناً . فالمهم ههنا إنما هي الجزئيات والتفاصيل لا الكليات . فالرجل العادي لا يختلف عن العبقري في الكليات : إذ كلاهما حيوان ناطق ، وكلاهما مركّب من لحم ودم وعظم ، وكلاهما له غدد وأعصاب ودماغ ، ولكن تركيب كل منهما يختلف عن الآخر في جزئيات ودقائق جعلت هذا عبقرياً وهذا غبياً . فالجزئيات إذن ليست قليلة الشأن في تقويمنا للأشخاص . فإذا كان الفارابي يشابه فيلون مثلاً في بعض كليات الحلول فإنه يختلف عنه في أكثر الجزئيات . بحيث أنه إذا كانا يعبران عن حقيقة واحدة ، فإن تعبير الفارابي أشد عمقاً وأبعد غوراً وأكثر أصالة .

إحصاء العلوم

للفارابي كتاب في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها وبيان فضلها ونفعها لا نحسب أن أحداً سبقه إليه أو ذهب مذهبه فيه ، حتى إن بعض المستشرقين يرى أنه بالموسوعة أشبه . والكتاب صغير في حجمه كبير في فائدته عظيم في دلالته ومعناه . وقد قسّم الفارابي فيه العلوم ثمانية أقسام ، فكان بذلك أول من وضع نواة لتصنيف العلوم بين المسلمين في عصره . وهذه العلوم هي :

أ ـ علم اللسان : ويبحث في الألفاظ من حيث دلالتها وفي قوانين تلك الألفاظ

ب ـ علم المنطق : ويبحث في المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والحكمة المموهة والخطابة والشعر .

ج ـ علم التعاليم[1] : ويُقسم إلى سبعة أجزاء عظمى هي : علم العدد ، وعلم الهندسة ، وعلم المناظر (البصريات) ، وعلم النجوم بقسميه (أحكام النجوم أي التنجيم ، وعلم النجوم التعليمي أي علم الفلك) ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل (الميكانيك بفروعه) التي منها الحيل العددية كالجبر ، والحيل الهندسية كصناعة البناء ، والحيل المناظرية كصناعة المرايا وخصائصها إلخ .

---

(١) التعاليم ترجمة كلمة (ماثيماتيك) نسبة إلى (ماثيما) في اليونانية ومعناها التعليم أصلاً .

د ـ **العلم الطبيعي** : وينظر في الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة من الأسطقسات وأعراضها وكونها وفسادها ، وما تشترك فيه كلها ، كما ينظر في الأجسام الصناعية والأجسام المعدنية والنبات والحيوان والنفس (أو قوى النفس) .

هـ ـ **العلم الإلٰهي** : وينقسم إلى ثلاثة أجزاء :

أحدها يُفحص فيه عن الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات .

والثاني يُفحص فيه عن مبادىء البراهين في العلوم النظرية الجزئية .

والجزء الثالث يُفحص فيه عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام .

و ـ **العلم المدني**[1] : ويفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية ، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها إنما تكون تلك الأفعال ، وعن الغايات التي لأجلها إنما تُفعل ، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان ، ويميز بين الغايات التي لأجلها إنما تُفعل الأفعال وتُستعمل السنن . وهذا العلم جزآن :

جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقي منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والشيم الإرادية .

وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسِّير والأفعال الفاضلة في المدن والأمم .

ز ـ **علم الفقه** : وهو صناعة بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة، بقياسه على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة .

وهو جزءان : جزء في الإرادة وجزء في الأفعال .

ء ـ **علم الكلام** : وهو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال

---

(١) أي علم الأخلاق وعلم سياسة المدينة معاً .

المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل .

وهو جزءان : جزء في الآراء وجزء في الأفعال .

* * *

هذا هو إحصاء العلوم عند الفارابي ، وهو يختلف عن تصنيف أرسطو :

فأولاً إن العلوم عند أرسطو تسعة بينما هي عند الفارابي ثمانية . ثم أن أرسطو لم يذكر علم المنطق وعلم اللسان في إحصائه، مع أنه هو واضع علم المنطق . وقد حار المؤرخون في تفسير هذه الظاهرة الغريبة عنده واختلفوا في تفسيرها . وأشهر ما قيل في هذا الباب إن المنطق ليس علماً قائماً بذاته وإنما هو أداة أو آلة للعلوم . وأما الفارابي فإنه يعد المنطق علماً كسائر العلوم له أصوله ومبادؤه وتعاليمه ، فكأنه يقول إن جميع العلوم بعضها أدوات لبعض وليس هناك علم قائم بنفسه. وفضلاً عن ذلك إن تصنيف أرسطو يقوم على أساس تقسيم العلوم إلى نظرية وعملية وشعرية ، وبذلك فهو يبدأ من الأصعب إلى الأقل صعوبة . أما الفارابي فإنه يتجاهل الأساس الذي يقوم عليه تقسيم العلوم عند أرسطو ويتدرج فيها من السهل إلى الأقل سهولة ومن البسيط إلى المعقد . وأخيراً يضيف الفارابي إلى أصناف العلوم علمين إسلاميين جديدين لم يعرفهما أرسطو وكانت لهما أهمية كبيرة في عصر الفارابي وإتجاه تفكيره وتكوين معتقداته وهما علم الفقه وعلم الكلام . وإذن فإن الخلاف بين الفارابي وأرسطو في هذا الباب ليس خلافاً سطحياً وإنما هو خلاف في وجهة النظر والمنهج والغاية ، وإنه لخلاف لو تعلمون عظيم !

* * *

ونحن في عرضنا لفلسفة الفارابي لن يمكننا بالطبع أن نتكلم على هذه الأقسام جميعاً بل سنجتزىء ببعضها . فضلاً عن أن هناك مسائل في فلسفته لم ترد في أحصائه وإنما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهناك وذلك كنظرية المعرفة مثلاً . لذا فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، فهو في رأينا أقدر على الإحاطة بجماع فلسفته ومنحى تفكيره :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) وحدة الفلسفة والفلاسفة (٤) الواجب والممكن (٥) الفيض (٦) الطبيعة (٧) النفس (٨) النبوة (٩)

التصوف (١٠) الأخلاق (١١) السياسة والإجتماع .

نظرية المعرفة

لم يعالج الفارابي نظرية المعرفة معالجة مستقلة على حدة، ولكننا نجد عناصرها متفرقة منثورة هنا وهناك في ثنايا كتبه المختلفة لا سيما عندما يكون بصدد الكلام على النفس وقوى النفس .

يلح الفارابي في نظرية المعرفة على أهمية الحس . « فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس »(١) . ويستشهد بقول أرسطو في كتاب (البرهان) « أن من فقد حساً ما فقد فَقَدَ علماً ما »(٢) . و« إدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، وعن الجزئيات تحصل الكليات ، والكليات هي التجارب على الحقيقة »(٣) . وأهم هذه التجارب أوائل المعارف ومبادىء البرهان(٤) . وليس العقل شيئاً غير التجارب ، وكلما كانت هذه التجارب أكثر كانت النفس أتم عقلاً(٥) .

والأشياء المادية إنما تُعرف بأن تتحول إلى معقولات فتحصل في العقل صورة مفردةَ غير ملابسة للمادة ومجرَّدة عن جميع ما هي ملابسة له .

ولا تحصل المعرفة في الإنسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات بل بعد تدخل قوى نفسية متعددة يمكن تلخيصها في هذا النص الذي ننقله عن الفارابي :

« وقد يُظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ، بل بينهما وسائط ، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤدّيها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدّي الحس المشترك تلك [الصور] إلى التخيل والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً ويؤديها منقحة إلى العقل »(٥) .

وهكذا فالمعرفة إنما تكون بأن تقع الحواس على المحسوسات فتنتزع صورها ثم تتعاقب عليها قوى النفس المختلفة واحدة بعد أخرى لتقوم بتنقيتها من

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٩٩ . (٢) المصدر السابق ص ٩٨ .
(٣) رسالة في جواب مسائل سُئل عنها ، ص ٢٧ . (٤) المصدر السابق ص ٩٩ .
(٥) رسالة في جواب مسائل سُئل عنها صفحة ٢٧ .

الشوائب وتصفيتها من علائقها الحسية وعوارضها المشخصة حتى تبلغ بها مرتبة التجريد الخالص .

والعقل هو « هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات »[٢] . هذا العقل هو العقل الهيولاني أو العقل بالقوة ، فإذا ما أدرك صور الأجسام في الخارج صار عقلاً بالفعل . أي إن حصول المعرفة الحسية في الإنسان مشروط بانتقال العقل من حال القوة إلى حال الفعل . وهذا الإنتقال لا يكون بفعل الإنسان ذاته بل بتأثير عقلٍ آخر هو دائماً بالفعل ، وهو أعلى من العقل الإنساني . وهذا هو العقل الفعال ، عقل فلك القمر . فهو «ذات ما» جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني - الذي هو بالقوة عقل - شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمسُ البصرَ ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر . . . فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يُضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تُضاء بها ، فيصير البصر ، بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصِراً بالفعل وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصَرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصَرة مرئية بالقوة . كذلك هذا العقل [الفعّال] الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه ؛ فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر . . . وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، وبه هو أيضاً يصير عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر . فلذلك سُمّي العقل الفعال . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء في البصر حصلت المحسوسات حينئذٍ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس : مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية و « المعقولات الأولى المشتركة ثلاثة أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان [الأخلاق] وصنف أوائل يُستعمل في أن يُعلم بها أحوال

---

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٢ .

الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومراتبها ، مثل السموات والسبب الأول وسائر المبادىء الأخر ، وما شأنها أن تحدث عن تلك المبادىء »[1] .

وهكذا فبإتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال يتحول الإدراك الحسي إلى إدراك عقلي ويحصل المعنى الكلي في النفس بعد أن كان في العقل الفعال .

فالمعنى الكلِّي إذن يستخرجه العقل من الجزئيات بطريق التجريد كما يفيض عليه من العقل الفعال . فللكلي إذن ثلاثة أنواع من الوجود : أ) وجود قائم بالجزئي ، (ب) ووجود لاحق يحصل بعده بطريق التجريد ، (ج) ووجود خاص مستقل بذاته متقدم على وجود الجزئيات[2] والعقل الإنساني إنما يتلقاه من العقل الفعال ، وهذا يتلقاه من العقل الذي فوقه ، وهذا يتلقاه بدوره من العقل الذي فوقه ، حتى نصل إلى العقل الإلهي مصدر كل معقول ومدرَك .

ومعنى هذا أنه إلى جانب المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هناك أيضاً المعرفة الإشراقية ، ومؤداها أن الحقائق تتجلى من العقل الفعال واهب الصورَ ولا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال . إنها إشراقات تتنزل من هذا العقل على مَن استطاع أن يعكف على حياة التأمل والنظر ويتحرر من قيود المادة ، فتصبح نفسه غير محتاجة في قوامها إلى مادة وترتفع إلى مرتبة الكائنات العلوية « البريئة من الأجسام » ويتحقق لها الإتصال بنور الأنوار وتتم لها السعادة بإدراكها ما وراء الطبيعة . إن هذه المعرفة ضربٌ من الوحي ، يوفق الفارابي في هذا النص الأخير بين أرسطو وأفلاطون وبينهما والدين .

وهكذا فالمعرفة عند الفارابي في بعض أشكالها نوع من التصوف والمشاهدة تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت أقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الإتصال بالعقل الفعال والإستغراق فيه . وقد تأثر الفارابي في هذه النظرية دون شك بأفلاطون والأفلاطونية المحدثة والتيارات الصوفية في عصره، كما تأثر فيها أيضاً بنظرية الوحي في الإسلام .

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٨ - ٢١٠ .

للفارابي اهتمام عظيم بالمنطق . فله فيه تصانيف ورسائل وشروح ضاع أكثرها فلم يصل إلينا منها سوى شرح كتاب « العبارة » لأرسطو وفصول مبثوثة هنا وهناك في (إحصاء العلوم) و(عيون المسائل) و(تحصيل السعادة) وسواها .

ومما لا شك فيه أن الفارابي قد فهم منطق أرسطو فهماً دقيقاً ،حتى لقد بزَّ في ذلك جميع أهل الإسلام وأربى عليهم بالتحقيق فيه ، فشرح غامضه وكشف أسراره وقرب متناوله ، حتى ليقول الكثيرون أن ذلك كان هو السبب في تلقيبه بالمعلم الثاني ، إذ أن أرسطو هو المعلم الأول .

ويحدد الفارابي الغاية من المنطق فيقول في (إحصاء العلوم) أنه صناعة « تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تُقوِّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمَن أن يكون قد غلط فيه غالط »[1] .

ولا يفوت الفارابي أن يعقد مقارنة بين المنطق والنحو فيقول « إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ . فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[2] وكما أنه لا يستقيم الكلام الفصيح إلا بإتباع قواعد النحو ، فكذلك لا يستقيم التفكير السديد إلا بإتباع قواعد المنطق والسير على منهاجه .

فالمنطق يفيد من حيث أنه يساعدنا على إلتماس الحق عند أنفسنا وعند غيرنا وعلى الدفاع عن أفكارنا ، وإلا فإننا إن جهلناه « لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ؟ ومن أي جهة أصاب ؟ وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ؟ ولا على من غلط منهم أو غالط كيف غلط ؟ ومن أي جهةٍ غالط أو غلط ؟ وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ؟ فيعرض لنا عند

---

(١) احصاء العلوم ، تحقيق الدكتور عثمان أمين ، ص ٥٣ .
(٢) المصدر السابق .

ذلك . . . إما أن نحسن الظن بجميعهم ، وإما أن نتهم جميعهم ، وإما أن نشرع في أن نميز بينهم ، فيكون كل ذلك منا بلا تثبت ومن حيث لا نتيقن . . . [فالمنطق] ضروري لمن أحب أن لا يقتصر في اعتقاداته وآرائه على الظنون »[1] .

ولما كانت أحكام المنطق إنما تُشرح بالألفاظ ، وكان الخطأ في الفهم كثيراً ما ينجم عن خلاف في تحديد معاني الألفاظ ، وإزاء هذا الإرتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، كان لا بدّ من العلم بمعاني الألفاظ علماً دقيقاً ثابتاً في كل تفكير منطقي سديد أو حكم صائب . وإذن فموضوعات المنطق في نظر الفارابي إنما هي « المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هي دالة على المعقولات »[2] . وبهذه المعقولات نصحح الرأي عند أنفسنا وعند غيرنا . ولا يمكن أن نصحح أي رأي اتفق بأي معقولات اتفقت ، بل نضطر إلى قوانين تحوطنا في المعقولات وفي العبارة عنها ، وتحرسنا من الغلط فيها ، والمنطق هو الذي يعطينا هذه القوانين .

ولكن إذا كان المنطق يشبه النحو بما يعطي من قوانين الألفاظ من حيث هي ألفاظ لا من حيث دلالاتها على المعاني ، فإنه يفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمة ما ويضع قواعد لكل لغة على حدة ، على حين أن علم المنطق إنما يعطي قوانين لا تخص ألفاظ أمة ما بل تعم ألفاظ جميع الأمم . فهو يُعنى بالألفاظ لا من حيث هي ألفاظ ، بل من حيث هي قوالب للمعاني ، ويخاطب العقل الإنساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات . فالنحو خاص والمنطق عام .

وينقسم المنطق قسمين هامين : تصور وتصديق . وقد شرح الفارابي هذين القسمين في كثيرٍ من كتبه وخاصة في (عيون المسائل) .

فأما التصوّر فيشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وأما التصديق فيتناول البحث في القضايا وأنواعها وأشكالها والقياس والبرهان .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ـ ٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ .

فلنبحث كلاً منها على حدة بفروعه ومسائله .

أولاً : التصوّر

والتصور أو أبسط ما يرتسم في الذهن ، أي هو صورة الجزئي التي تتمثل لنا مفردةً من غير أن نحكم عليها بنفي أو إثبات . وكل تصور فإنما يحتاج إلى تصورٍ آخر يتقدمه . إلا أن هذه القاعدة لا تنطبق على جميع المعاني ، فإن هناك معاني أولية « مركوزة في النفس » بالفطرة بيّنة بذاتها يقينية إلى أقصى درجات اليقين ، بحيث لا يمكن أن يعتمد تصورها على تصور آخر سابق عليه . وذلك كمعنى الوجوب والإمكان والإستحالة والأوليات الظاهرة التي تحصل « للإنسان من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين وصلت » كما يقول في كتابه (تحصيل السعادة) بل يجد المرء نفسه وكأنها فطرت على معرفتها واليقين بها ، كقولنا : « إن الكل أعظم من الجزء » و« إن طرفي النقيض يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً » . وهذا النوع من المعاني الفطرية التي يُسميها الفارابي (الأوائل المتعارفة) و (أوائل المعارف) و (مبادىء البرهان) ويسميها غيره بالضروريات والأوليات لا يمكن أن يغلط فيها العقل بل يشعر أنه كان عالماً بقضاياها على الدوام . فهي يقينية بيّنة بنفسها لا يمكن إقامة البرهان عليها أو استنباطها من غيرها ، كما لا يمكن الإستغناء عنها لأنها الأساس في كل تصوّر وتصديق ، ولولاها لكان من المستحيل البرهنة على أي شيء .

ويدخل في باب التصوّر أيضاً مبحث الحدود . والحدّ هو قول دال على ماهية الشيء كقولنا : الإنسان حيوان ناطق .

ثانياً : التصديق

وأما التصديق فهو إثبات أمرٍ لآخر إيجاباً وسلباً . ويكون بتركيب القضايا وتأليف الأقيسة وإقامة البراهين .

والقضية هي العبارة أو الجملة التي إذا سمعناها قلنا لصاحبها أنه صادق أو كاذب . وعناصرها هي الموضوع والمحمول والرابطة :

موضوع رابطة محمول

العلم　　(يكون)[1]　　مفيد

والقياس قول مؤلف من قضيتين (تُسميان مقدمتين صغرى وكبرى) إذا سلمنا بهما لزم عنهما لذاتهما قضية ثالثة تُسمى النتيجة :

كل إنسان فانٍ		(مقدمة كبرى)
سقراط	إنسان	(مقدمة صغرى)
سقراط	فانٍ	(نتيجـة)

والبرهان هو عملية عقلية يُتوصل بها من المعلوم إلى المجهول . فهو قياس مؤلف من مقدمات واجب قبولها . أي إن غايته إثبات بعض الأحكام بواسطة أحكام أخرى للحصول على معرفة عقلية جديدة ثابتة والوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف . والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم . فالفلسفة كما يصفها الفارابي هي التي تستنبط جميع المعارف والعلوم حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل على حد قوله[2] . هذا وليس البرهان مجرد آلة للفلسفة وإنما هو أيضاً جزء من أجزائها . إذ يجب على البرهان أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة ويُحدث العلم ، لا أن يكون أداته فحسب .

ومبحث البرهان هو عند الفارابي المنطق على الحقيقة ، وما سوى ذلك من بحوث في المنطق من حدود وقضايا وأقيسة ليس إلا مقدمات وتوطئة لهذا البرهان ، كما أن الأجزاء التي تتلوه ليست إلا تطبيقاً له وتحرزاً مما يُخشى أن يُغلط فيه . وأهم مقاصد البرهان الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف كما تقدم . وقانون التناقض هو أعلى القوانين عند الفارابي ، إذ به يظهر للعقل صدق القضية وضرورتها مع كذب نقيضها أو إستحالتها في وقت واحد .

هذا هو بإيجاز منطق الفارابي وهو نفسه منطق أرسطو أيضاً . فليس فيه جدة ولا ابتكار ، وإنما فيه شرح وتكرار . لقد فهم الفارابي منطق أرسطو ورتبه وأوضحه والتزمه في تفكيره وعرض أكثر آرائه حتى عُدَّ أمير المنطق ، ومع ذلك فهو

---

(١) لا تظهر (الرابطة) في اللغة العربية . وقد يُعبر عنها بالضمير المنفصل (هو ، هما ، هم) أما في اللغات الأوروبية ـ عدا الروسية ـ فيُعبر عنها بفعل الكون verbe être .

(٢) انظر كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٠ .

لم يخرج عن دائرة استاذه . وليس في ذلك ما يعيب الفارابي أو يُضيره . فأرسطو لم يترك زيادة لمستزيد في علم المنطق من شأنها أن تُلبي أكثر منه حاجات العقل وضرورات التفكير قبل عصر النهضة في أوروبا . فلقد أوفى على الغاية في تلبية هذه الحاجات بحيث أن الإنسانية كلها ـ في الشرق وفي الغرب ـ ظلت تجتر منطق أرسطو حتى عصر النهضة وتعيش عليه وتتغذى به دون أن تضيف إليه جديداً ، هذا باستثناء لمحات خاطفة راودت بعض الأذهان ـ كإبن سينا وابن تيمية وابن خلدون مثلاً ـ غايتها إصلاح منطق أرسطو ، غير أنها كانت صرخة في واد ، لأنها كانت سابقة لأوانها فضلاً عن أن العقول كانت مشبعة بمنطق أرسطو الذي كان يُنسب إلى العصمة . فالمسألة إذن مسألة زمان ومكان لا مسألة إجداب في العقل وإمحال .

وحدة الفلسفة والفلاسفة

لقد كان الفارابي شديد الإعجاب بالفلسفة اليونانية عامة وبأفلاطون وأرسطو خاصة . فهو يرى أن الفلسفة القديمة واحدة ، أو على الأقل لا تناقض بين قطبيها ، فهما « المبدعان للفلسفة ، المنشئان لأوائلها وأصولها ، المتممان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعوَّل في قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها . وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتَمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية »[١] . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تُضرَب الأمثال ، وإليهما يُساق الإعتبار ، وعندهما يتناهى الوصف بالحِكَم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى المحض والحقيقة »[٢] .

. هذا هو رأي الفارابي في الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس . فلا عجب بعد هذه الإشادة بهما والتنويه بفضلهما الّا يرى اختلافاً جوهرياً بينهما . إن كبار الفلاسفة لا يختلفون في جوهر الرأي والفكرة ما دامت لهم غاية واحدة هي

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٥ .

البحث عن الحقيقة الواحدة التي لا تتعدَّد . ومَن أحق باسم الفيلسوف من أفلاطون وأرسطو اللذين لا يمكن قيام أي خلاف بينهما ! كيف لا وقد استقيا كلاهما من ينابيع الحكمة الصافية واستمدّا من منهلها العذب ، فلا يُعقل أن يصدر عن الماء الواحد آثار مختلفة . فالفارابي يؤمن بوحدة الفلاسفة واستحالة قيام أي خلافٍ بينهم . إذ أن الحقيقة واحدة ، وما نرى من خلاف بين الحكماء والفلاسفة فإنما هو خلاف في الظاهر فحسب ، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم . ومن هنا فقد عمد إلى التوفيق بين ما يبدو للحس الظاهر من اختلاف بين « الحكيمين المقدَّمين المبرَّزين » فصنّف في ذلك عدة كتب ورسائل لم يصل إلينا منها سوى كتاب واحد سمّاه (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) : أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس .

يقول الفارابي في مطلع هذا الكتاب :

« أما بعد ، فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاضُوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدمَه ، وادّعوا أن بين الحكيمين المقدَّمين المبرَّزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل ، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرّها ، وفي كثيرٍ من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، [فقد] أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدلّ عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الإتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والإرتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما ، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانه . وأنفع ما يُراد شرحه وإيضاحه »[١] .

وهكذا عين الفارابي جملة المسائل التي هي في نظر جمهور الباحثين موضع نزاع بين إمامي الحكمة وقطبيها العظيمين أفلاطون وأرسطو . فعمد إلى الجمع بين رأييهما متحدياً جميع من قالوا باختلافهما .

فبيّن أولاً حدَّ الفلسفة وماهيتها ، وهي « العلم بالموجودات بما هي موجودة »[٢] لينظر بعد ذلك في أسباب توهم الخلاف بينهما ، فيحصرها في إحدى

---

(١) صفحة ٧٩ .

(٢) أي البحث في مجرد الوجود أو الوجود من حيث هو ، أعني الوجود المطلق غير المقيد بأنه هذا الشيء أو ذاك .

ثلاث خلال :

فإما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؟

وإما أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً ؟

وإما أن يكون في معرفة الظانين بأن بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير .

ثم ينتقل الفارابي بعد ذلك إلى مناقشة هذه الخلال أو الإحتمالات الثلاث ليرى أيُّها صحيح وأيُّها فاسد .

فأما من حيث حد الفلسفة في الإحتمال الأول فهو حد صحيح عند كليهما لأنه « يبين عن ذات المحدود ويدل على ماهيته » . فكلاهما يحدد الفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » وكلاهما ينظر إليها هذه النظرة ، وإذن فلا خلاف بينهما هنا .

وأما الإحتمال الثاني ففاسد ، لأنه لا يمكن « أن يكون رأي الجميع أو الأكثرين واعتقادهم في هذين أنهما المنظوران والإمامان المبرزان في هذه الصناعة ، سخيفاً مدخولاً ، فذلك بعيد عن قبول العقل إياه وإذعانه له ، إذ الموجود يشهد بضده . لأنا نعلم يقيناً أنه ليس شيء من الحجج أقوى وأنفع وأحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد وإجتماع الآراء الكثيرة . إذ العقل عند الجميع حجة . ولما كان العقل الواحد قد يخطىء فقد احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة » فمهما[1] اجتمعت فلا حجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك » وهكذا « فلا شيء أصح مما اعتقدته [العقول المختلفة] وشهدت به واتفقت عليه . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال »[2] .

ثبت لنا حتى الآن أن أرسطو وأفلاطون فيلسوفان :

أولاً : لأنهما متفقان على تعريف واحد للفلسفة .

---

(١) (مهما) هنا بمعنى (كلما) .

(٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

ثانياً : لإتفاق العقول المختلفة على تفلسف هذين الرجلين . فإن الناس رغم اختلافهم في الرأي والدين والمذهب والعقيدة وغير ذلك فهم متفقون جميعاً على أن أفلاطون وأرسطو حكيمان مقدمان سارت بتفلسفهما الركبان .

بقي الإحتمال الثالث والأخير وهو تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين وظنهم بأن بينهما خلافاً في الأصول . فيبحث الفارابي عن الأسباب الداعية إلى هذا الظن ويتتبع ذلك بالجمع بين رأييهما إذ ما من خطأ يُرتكب أو ظن ينساق فيه صاحبه « إلا وله داعٍ إليه وباعث عليه »[1] .

ومن هنا يبدأ الفارابي في تحري أسباب ما يُسميه وهماً في عقول الناس لإقتلاع جذوره واستئصال شأفته ، وذلك بالتمحل والإفتعال وتأويل كلام أرسطو حيناً ، وكلام أفلاطون أحياناً ، وتحميل نصوصهما ما لا تحتمل ، والتصرف في كلامهما تقديماً وتأخيراً وتعليلاً ، أو بالإستناد إلى آراء منسوبة خطأً إلى هذا أو ذاك . وقد جعل وُكده في كل ذلك أن يثبت ما وقر في نفسه من استحالة اختلاف الرجلين في جوهر الفلسفة ، كأنما الإختلاف هو الداهية الدهيا والمصيبة العظمى ! .

وهناك ثلاث عشرة مسألة جمع فيها الفارابي بين رأيي الحكيمين هي في رأي الناظرين في كتبهما مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما . ولن يمكننا بالطبع أن نأتي على هذه المسائل جميعاً هنا وإنما سنجتزىء بخمس منها .

أ ـ زهد أفلاطون في الدنيا وإقبال أرسطو عليها

فمما سبق إلى أوهام الناس اختلافهما فيه ، زهد أفلاطون في كثير من أمور الدنيا ورفضه لها وإقبال أرسطو على الدنيا وملابسته لما كان يهجر استاذه ، فتزوج وأولد وتوزّر[2] للملك الاسكندر . وهذا يوهم خلافهما في أمر الدارين .

ويرد الفارابي على ذلك بأن لا خلاف في الحقيقة بين الرأيين والإعتقادين ، وإنما ينحصر الخلاف في المزاج والاستعداد . فلئن كان أفلاطون قد زهد في

---

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) اي كان وزيراً له .

سياسة الدنيا ـ وهي مسألة تتعلق بمزاجه لا بنمط تفكيره ـ فإنه قد سبق أرسطو إلى وضع قواعد السياسة وتهذيبها وحثّ على التعاون وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية . « غير أنه لما رأى أمر النفس وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها . ثم [لما] لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهمه من أمرها ، أفنى أيامه في أهم الواجبات عليه ، عازماً على أنه متى فرغ من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى »[1] .

وأما أرسطو فقد « جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله السياسية . ثم لما رجع إلى أمر نفسه خاصة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع أخلاق وكمال أمكنه معها تقويمها والتفرغ للتعاون ، والإستمتاع بكثيرٍ من الأسباب المدنية .

« فمن تأمّل هذه الأحوال علم أنه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف ، وإن التباين الواقع لهما فإن سببه نقص في القوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة فيها في الآخر . . . إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى ، غير أنهم لا يطيقونه، ولا يقدرون عليه ، وربما أطاقوا البعض وعجزوا عن البعض »[2] .

ب ـ تلميح أفلاطون وتصريح أرسطو :

« ومن ذلك أيضاً تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتأليف الكتب »[3] . فأفلاطون ـ متأثراً بأستاذه سقراط ـ كان يمنع تدوين العلوم وإيداعها في السطور دون الصدور . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان وخاف ضياع العلم واندثار ما يستنبطه فيه ، فقد عمد إلى تدوين علومه وحكمته وحفظها في بطون الكتب ، لكنه اختار لها الرموز والألغاز ضناً بها على غير أهلها فلا يطلع عليها إلا المستحقون لها المستوجبون للإحاطة بها .

« وأما أرسطوطاليس فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد إليه السبيل من ذلك » .

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ٨٣

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٤ .

ويردّ الفارابي على ما يُرى من خلاف بين الحكيمين في هذه المسألة بأنه إنما هو خلاف ظاهري فقط فيؤكد أن كبير الفلاسفة وإن بدا أحياناً واضح البيان والترتيب والتبليغ ، إلا أنه لا يخفي ما في مذهبه أيضاً من « وجوه الإغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهر من قصد البيان والإيضاح »[1] كأن يتعمد مثلاً إسقاط إحدى المقدمات الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والإلهية والخلقية ، أو ربطها بنتيجة قياس آخر . وبذلك يتفق مع أستاذه من حيث الرغبة في قصر الحكمة على أصحابها . ويستشهد الفارابي على ذلك برسالة قال إن أرسطو بعث بها إلى أفلاطون يتحدث فيها عن التدوين والتأليف : « إني وإن دونت هذه العلوم والحِكَم المضنون بها فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص إليها إلا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها »[2] .

وهكذا يظهر « أن الذي سبق إلى الأوهام من التباين في المسلكين » دعوى باطلة لا أساس لها من الصحة .

ج ـ الطبع والتطبع :

« ومن ذلك أيضاً أمر أخلاق النفس ، وظنهم بأن رأي أرسطو مخالف لرأي أفلاطون . وذلك أن أرسطو يصرح في كتاب (نيقوماخيا) أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأنه ليس شيء منها بالطبع ، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالإعتقاد والدربة . وأفلاطون يصرح في كتاب (السياسة) وفي كتاب (بوليطيا) خاصة بأن الطبع يغلب العادة ، وأن الكهول حيثما طُبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه »[3] فهذا إذن مما يوهم الخلاف بينهما .

وليس الأمر كذلك ، فالخلاف هنا أيضاً في الظاهر لا في الحقيقة . وذلك أن أرسطو في كتابه المعروف بنيقوماخيا إنما يتكلم على القوانين المدنية والخلقية . والكلام على القوانين يكون كلياً ومطلقاً . . . ومن البين أن كل خُلُق إذا نظر إليه مطلقاً علم أنه يتنقل ويتغير ولو بعسر ، وليس شيء من الأخلاق ممتنعاً عن التغير والتنقل[4] . . .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٥ .

(٤) انظر نفس المصدر ص ٩٥ ـ ٩٦ .

« وأما أفلاطون فإنه ينظر في أنواع السياسات ، وأيُّها أنفع وأيُّها أشد ضرراً . فينظر في أحوال قابلي السياسات وفاعليها ، وأيُّها أسهل قبولاً وأيُّها أعسر » . وكل هذه إنما هي جزئيات لا كليات . والخُلق إذا نُظر إليه جزئياً وعلى حدة عُلم أنه يعسر تغيره أو زواله . والعسير غير الممتنع[١] .

وإذن فلا خلاف « بين الحكيمين في الحقيقة ، وإنما ذلك شيء يُخيّله الظاهر من الأقاويل عندما يُنظر واحد منها على انفراد ، من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذي هو منه »[٢] . فأفلاطون يجعل للإستعدادات الفطرية أهمية كبيرة ، ولكنه لا ينكر إمكان تغيير الخلق وإن كان ذلك شديد الصعوبة . وكذلك لا ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيهم التنقل من خلق إلى خلق أسهل ، وفي بعضهم أعسر . فهو من ثَمَّ يقرّ بوجود الاستعدادات الفطرية كأفلاطون ، كما أن أفلاطون بدوره يقرّ بإمكان التغير ـ ولو بعسر ـ كأرسطو . فلا خلاف إذن بينهما[٣] .

د ـ المعرفة بالتذكر والمعرفة بالتجريد :

ومما يوهم اختلافاً بينهما أيضاً رأياهما في مصدر المعرفة . فالعلم تذكّر كما بيّن أفلاطون في كتابه المعروف باسم (فاذن)[٣] . وهو وليد التجربة والتجريد العقلي ، كما بيّن أرسطو في كتاب (البرهان) .

ويرى الفارابي أن الخلاف بينهما هنا أيضاً خلاف في الظاهر فحسب . فأرسطو يقول في أول كتاب (البرهان) : كل تعلم وكل تعليم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . وإلا فكيف يوقن أنه علم ما كان يطلب . فإن « الذي يطلب علم شيء من الأشياء إنما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس . والذي يطلب الخشبة : هل هي مساوية أو غير مساوية ، إنما يطلب ما هنا منها على التحصيل . فإذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً نفسه . ثم إن كانت مساوية ، فبالمساواة ، وإن كانت غير مساوية ، فبغير المساواة »[٤] .

---

(١) أنظر نفس المصدر ص ٩٦ ـ ٩٧ .
(٢) انظر نفس المصدر ص ٩٦ .
(٣) أي (فيدون) .
(٤) نفس المصدر ص ٩٧ .

وقد بيَّن أرسطو في كتاب (البرهان) أهمية الحس والعقل في تحصيل المعرفة ، قائلاً : « إن مَن فقد حسّاً ما فقد فَقَدَ علماً ما ، فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس . . . فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب . ومهما[1] كانت هذه التجارب أكثر ، كانت النفس أتم عقلاً »[2] .

وكما يلحّ أرسطو على أهمية الحس والعقل كذلك أفلاطون . فليس للعقل عنده « فعل مختص به دون الحس سوى إدراك جميع الأشياء والأضداد ، وتوهم أحوال الموجودات على غير ما هي عليه . فإن الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ، ومن حال الموجود الجميل جميلاً . وكذلك سائرها . وأما العقل فإنه يدرك من حال كل موجود ما قد أدركه الحس وكذلك ضده : فإنه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعاً معاً ، وكذلك سائر ما أشبهها »[3] .

ومعنى ذلك أن أفلاطون يقرُّ بعمل الحواس كأرسطو . وكل ما بين الحس والعقل من فرق أن الحس يدرك الشيء كما هو ، وأما العقل فيدركه كما هو وعلى ضد ما هو ، وليس له فعل خاص به دون الحس . وبالتالي فإن الحس ـ والعقل لا يخرج عن كونه ضرباً من الحس ـ هو مصدر المعرفة عند أفلاطون كما هو مصدرها عند أرسطو . وهكذا يتفقان في أهمية الحس وطبيعة العقل ومصدر المعرفة والتعلم . والخلاف الوحيد بينهما إنما ينحصر في « أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد إيضاح أمر العلم والقياس ، وأما أفلاطون فإنه يذكره عندما يريد إيضاح أمر النفس . ولذلك أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلهما . وفيما أوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل »[4] .

ولكن ما العمل إذا ظل الناس رغم جميع ما تقدم يتشبثون بوجود خلاف بين رأيي الحكيمين ؟ فهل يعني ذلك « شيئاً سوى أن العقل المستقيم والرأي

---

(١) أي كلما .

(٢) نفس المصدر ص ٩٩ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) المصدر السابق ص ١٠٠ .

السديد والميل إلى الحق والإنصاف معدوم في الأكثرين من الناس ؟ فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعلم تأملاً شافياً ، علم أنه لا يوجد بين رأيي الحكيمين - في هذا المعنى - خلاف ولا تباين ولا مخالفة »[١] .

هـ - المثل بين الإثبات والإنكار :

« ومن ذلك الصورُ والمُثلُ التي تُنسب إلى أفلاطون أنه يثبتها ، وأرسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك أن أفلاطون ، في كثيرٍ من أقاويله ، يومىء إلى أن للموجودات صوراً مجرَّدة في عالم الإله ، وربما يسميها (المُثل الإلهية) وأنها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية ، وإنما الذي يدثر ويفسد إنما هي الموجوداتُ التي هي كائنة فاسدة . وأرسطو ذكر في (حروفه) فيما بعد الطبيعة كلاماً شنَع فيه على القائلين بالمُثل والصوَر التي يُقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة ، وبين ما يلزمها من الشناعات »[٢] .

أمام هذا التعارض الصارخ وقف الفارابي يتلمس المخرَج فيجده في كتاب (الربوبية) أو (أثولوجيا) المنحول لأرسطو ، وهو كما نعلم عبارة عن فصول وشذرات من التُساع الرابع والخامس والسادس من (تساعات) أفلوطين ، ومعانيه مستمدة من محاورات أفلاطون . ففي هذا الكتاب « نجد أن أرسطو يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية »[٢] .

وقد شعر الفارابي بالتباين بين كلام أرسطو في هذا الكتاب وكلامه في سائرٍ كتبه الأخرى ، فأصرَّ على موقفه المألوف وتمسك بما يوافق هواه ، فراح يوفِّق ويوحِّد ، فلا يجد - كعادته - في الخلاف إلا ظاهر خلاف ، ولا يرى في التعارض إلا شبه تعارض . ولذلك يقول إن هذه الأقاويل لا تخلو « إذا أُخذت على ظواهرها من إحدى ثلاث خلال :

« إما أن يكون بعضها مناقضاً لبعض ،
« وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ؛
« وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ،

---

(١) المصدر السابق ص ٩٨ .
(٢) نفس المصدر ص ١٠٥ .

فتتطابق عند ذلك وتتفق »[1] .

ورد الفارابي الحالة الأولى : إذ لا يجوز « أن يُظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أعني الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي » . فليت شعري كيف يصحّ عليه التناقض وهو صاحب المنطق آلة العصمة والهداية للعقل البشري ؟

وأنكر الفارابي أيضاً الحالة الثانية ، وهي أن يكون (كتاب أثولوجيا) لغير أرسطو « إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول »[2] .

فلم يبقَ إذن سوى الحالة الثالثة وهي التأويل . فلهذه الأقاويل التي تبدو متناقضة فيما بينها « تأويلات ومعانٍ ، إذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة »[2] .

والتأويل الذي يراه الفارابي « إنه لما كان الباري جلَّ جلاله بإنيته وذاته . . . حيّاً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد إيجاده في ذاته . جلَّ الله من اشتباه . . . ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان يوجده ؟ وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جُزافاً وتنحساً وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته ؟ وهذا من أشنع الشناعات »[3] .

وهذه الصور لا توجد في العقل الإلهي على سبيل الوجود المكاني ، أو على أنها أشباح قائمة في أماكن أخرى خارجة عن هذا العالم . فالألفاظ لها مقتضيات توحي بالتشابه بينها وبين عالمنا المحسوس ، لكن يجب تنزيه العالم الإلهي عن معانيها الحسية . فإن الضرورة « تدعو إلى إطلاق الألفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة ، العالية عن جميع الأوصاف ، المتباينة عن جميع الأمور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فإنه إن قُصد لاختراع ألفاظ أُخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل إلى

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر ص ١٠٦ .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

ألفاظه ، ويُتصور منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من ألـفاظ ، وأوجبنا على أنفسنا الإخطار بالبال أن المعاني الإلهية التي يعبر عنها بهذه الألفاظ هي بنوع أشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوره »[1] .

فأرسطو إذن ليس أقل إيماناً بالمُثل أو الصور الروحانية المفارقة من أفلاطون ، وما كلامه في إنكارها إلا ذو معانٍ وتأويلات . فهو ـ خلافاً لما يقول أهل الظنون والشكوك ـ يثبت الصور الروحانية ويعتقد أنها كانت قائمة قبل هذا العالم لا تدثر ولا تفسد ، وهي موجودة في عالم الربوبية وجوداً لا يمكن العبارة عنه ، لأن الألفاظ مشحونة دائماً بالمعاني الحسية ولا يمكن إختراع ألفاظ أخرى غير مشحونة بهذه المعاني ؛ فيجب أن نقتصر على ما يوجد من الألفاظ ، على أن نعطيها معاني أشرف مما نتخيله لها . وهذا ما يقرره أفلاطون أيضاً في نظرية المُثل . فلا اختلاف إذن بينهما . هكذا « ينبغي أن تفهم ما يقوله أفلاطون في أقاويله . فإنها مهما[2] أجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التي تؤدي إلى القول بأن بينه وبين أرسطو اختلافاً في هذا المعنى »[3] .

* * *

هكذا فهم الفارابي الحكيمين ، وهكذا جمع بين رأييهما ووفق بين أقاويلهما ، وهو توفيق كنا نودّ لو كان خيراً من ذلك . ولكن هيهات !

فالحكيمان لم يصلا إليه نقيين صافيين ، بل لقد وصلا في ثوب الأفلاطونية المحدثة ؛ فقد شوّهتهما هذه الأفلاطونية وأفسدت أقاويلهما ومزجتهما بأخلاط الآراء والأفكار والعقائد التي كانت سائدة آنذاك في مدرسة الاسكندرية . يضاف إلى ذلك تشويه السريان . فقد حدث خلط شنيع في حركة نقل التراث اليوناني من طريق السريان أدّى إلى تشويه النصوص المنقولة وغموضها ، فاختلط الأمر على الفارابي وفلاسفة الإسلام . وإذن فليس الذنب ذنب الفارابي وإنما هو ذنب الاسكندرانيين والسريان الذين اختلط التراث اليوناني على أيديهم بأدران وشوائب لم تستطع كبار العقول أن تميز فيها الخبيث من الطيب ، إلى أن جاء ابن رشد فقام

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٢) أي كلما .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٨ .

بمحاولته الإصلاحية المعروفة . لكن ما قام به ـ على أهميته ـ ظلّ ناقصاً حتى حركه تحقيق النصوص القديمة ونقدها في العصر الحديث . فهي عمل ضخم يتطلب تضافر جهود مختلفة لا يطيقها الفارابي أو ابن رشد أو أي إنسانٍ آخر ، لا سيما في عصر مبكر كعصريهما . فيجب أن ننظر إلى الأمور بقدر ما تحتمل هي لا بقدر ما نريد لها أن تحتمل ، لا سيما إذا نظرنا إليها من مسافة بعيدة كالتي يقع فيها عصرنا .

إن كل ما كان يُطلب من الفارابي آنذاك في توفيقه بين الحكيمين أن يسير على طريقة علمية قائمة على دراسة النصوص والمقارنة بينها وتناولها بالشرح والتفسير . وهذه مكرمة يجب تسجيلها له . فهو لم يعتمد على أقوال الناس في الحكيمين ولا على المشهور عنهما وإنما هو اتبع في دراستهما الطريقة العلمية المعقولة آنذاك وهي الرجوع إلى المصادر والمظان المطلوبة ، والإعتماد على النصوص واستنطاقها وتحليلها واستخراج ما يمكن استخراجه منها . نعم إن دراسة النصوص لا تكتمل إلا بتحقيقها وتمحيصها ، وهذا مأخذ كبير يؤخذ على الفارابي ، لا سيا إذا تذكرنا أن الدراسات النصية كانت في عهده متقدمة وإن كانت في غالبيتها محصورة في النصوص الدينية . ولو قُدر للعرب آنذاك أن يجمعوا إلى تحقيق النصوص الدينية تحقيق النصوص الفلسفية لقلّ الزيف والتزوير ولأدركوا أبعاد الفكر اليوناني على حقيقته ولسبروا أغواراً فيه ظلت محجوبة عنهم . ولكن يبدو أنهم لم يكونوا في عجلةٍ من أمرهم . فحسبهم أنهم حققوا النصوص الدينية وقطعوا في ذلك شوطاً كبيراً ، وتركوا للأجيال بعدهم مهمة تحقيق الجوانب الأخرى من النصوص . فالأمور مرهونة بأوقاتها .

ثم إن الفارابي كان منسجماً جداً مع نفسه ومع إتجاهه الفلسفي العام عندما كان يؤمن بوحدة الفلسفة والفلاسفة . فالمعلوم أن التعدد هو ألدّ أعداء الفلاسفة القدماء ، لا سيما إذا كانوا من أصحاب المذاهب المثالية . ألم يحمل سقراط على السوفسطائيين لقولهم بتعدد الحقيقة ؟ أفما كانت فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو سيراً في هذا الاتجاه ، اتجاه توحيد الحقيقة ، أو على الأقل التخفيف من مظاهرها المتعددة بقدر الإمكان ؟ أليس مذهب أفلوطين في الفيض محاولة جادة لإزالة الفروق بين الوحدة والكثرة ؟ أليس التلفيق الذي يطبع الأفلاطونية المحدثة كلها ، عملية توحيد ؟ بل أليست الفلسفة كلها هي البحث

عن الحقيقة لا عن الحقائق ؟ نعم لا تخلو كل عملية توحيد من هذا القبيل من التعسف والإقتسار واغتصاب النتائج ، ولكن هنا تتفاوت أقدار الرجال. فالتوحيد بين الآراء والمذاهب هو إذن من صميم العمل الفلسفي . ولقد أبلى الفارابي في ذلك بلاء حسناً بحسب مقاييس عصره والإمكانيات التي توفرت له . ولكنه أخفق إخفاقاً ذريعاً بحسب مقاييسنا نحن الذين ننظر إلى الأمور من بعيد ، بل من بعيد جداً ، حيث يتسع لنا من مجال الرؤية ما لم يكن يتسع لأبناء عصره . فلكل عصر أذواقه ومشاربه وهمومه وطراز تفكيره . فمن خطل الرأي أن نسفه عصوراً غير عصورنا أو أن نشيد بها لا لشيء إلا لأن طراز التفكير والحياة والشعور فيها يخالف أو يشابه طراز تفكيرنا ونظام حياتنا وطريقة الشعور عندنا . فأنماط التفكير والحياة والشعور كعدد أنفس بني آدم في العصر الواحد والحقبة الواحدة ، فكيف يكون حالها في العصور الكثيرة والحقب المتباينة ؟

وجدير بالذكر أن الآراء التي ينسبها الفارابي إلى أرسطو وأفلاطون ، إنما تمثل في الحقيقة آراء الفارابي نفسه . فهو يفرض آراءه ومعانيه على أفلاطون وأرسطو ويقول على لسانهما أشياء هما عنها براء . وما ذلك إلا لأنه يتخذها أداة للتعبير عن آرائه هو . وهذه ظاهرة تحدث كثيراً عند من يريد أن يجعل من بعض الشخصيات مبرراً أو حجة لأقواله هو . وعندئذٍ نجد هذه الشخصية أشبه بالصنم أنفه من شمع ينثني وفقاً لمشيئة من يتخذه تكأة لآرائه . فكل من عرض لتفسير شخصية من الشخصيات أو فلسفة من الفلسفات أو مذهب من المذاهب ، بل لتفسير ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو حدث من أحداث التاريخ والإجتماع والحضارة ـ خاصة إذا كان فيه غموض أو تناقض أو أي عقدة من العقد الأخرى ، فلشدَّ ما يخصب الفكر أمام العقد ـ أقول كل من عرض لتفسير شيء من ذلك تراه يصب في تفسيره كل بضاعته من العلم والمعرفة وكل زاده من الأحاسيس والمشاعر والخبرات والتجارب . وهكذا يضفي شخصيته وخياله على الأشياء والأحداث والأشخاص والعقليات والمذاهب ، ويخلع عليها من صفاته ومعانيه ما هو كفيل بتغيير محتواها والتصرف في أبعادها ونمط وجودها تصرفاً يتفاوت في العمق والشدة والسعة بتفاوت القدرة على الخلق والإبتكار . هذه هي عبرة التاريخ ، وهذا درس من دروسه . ولكن ما أكثر ما يعلمنا التاريخ ! وما أقل ما تعي ذاكرتنا من دروسه وعِبَره!

وبهذا المعنى فإن أرسطو ليس له شخصية واحدة ، وإنما له ثلاث شخصيات على الأقل . ولكنه لم يتوحّد ولم يجمع شتات نفسه إلا في العصر الحديث عندما بدأت حركة إحياء النصوص القديمة وتحقيقها تحقيقاً علمياً موضوعياً بقدر الإمكان . أما قبل ذلك فلم يكن هناك ارسطوطاليس واحد بل لقد كان هناك أرسطوطاليسون ثلاثة ـ إذا أجاز سادتنا النحاة هذا الجمع العسير ـ على أقل تقدير . فهناك أرسطوطاليس اليونان ، وهناك أرسطوطاليس اللاتين ، وهناك آرسطوطاليس العرب . وكل واحد من هؤلاء لأشخاص الثلاثة يختلف عن الآخر بمقدار اختلاف الإسلام عن المسيحية واختلاف هذين عن الوثنية اليونانية . وليس هناك من أشياء مشتركة بين هذه الشخصيات الثلاث لأرسطوطاليس سوى ما لا صلة له بالإسلام أو المسيحية أو الوثنية وما يرجع إلى تراث العقل الخالص . وفيما عدا ذلك فنقاط التلاقي قليلة . وكل شخصية من هذه الشخصيات الثلاث عمل في أنضجته تجارب وعقليات وأفكار تضافرت جميعاً على صقله وتشذيبه ، حتى أخرجت أثراً فنياً رائعاً بالنسبة إلى ذوق عصره وبيئته ، ولكن هيهات أن نتذوقه نحن أو نحسن تقديره كأصحابه ، لأنه تعبير صادق عن عصره لا يمتّ إلينا بصلة في قليلٍ أو كثير . وما يُقال عن أرسطو يُقال أيضاً عن أفلاطون . فإذا مُزج أرسطو بأفلاطون بجذب هذا إلى ذاك وإكمال هذا بذاك فقد حصل الكمال .

تلك كانت مشاغل العصر وبذلك انحصرت همومه . وكان نجاحهم فيه يوازي نجاحنا في الوصول إلى القمر !!

فلنفهم القوم من الباطن لا من الخارج ، ولنتعاطف معهم ، ولننفذ إلى دخائل نفوسهم ولنصل إلى أغوارها السحيقة ، حتى نقدّرهم حق قدرهم ولا نبخسهم شيئاً ، وإلا استهترنا بآثارهم وانسقنا في التفسيرات السطحية والآراء المتعسفة ، وحيل بيننا وبين الحقيقة التي نقول إننا نسعى للوصول إليها . فما انعدم الإبتكار في عصر من العصور ، ولا خلَتْ أُمة من أصالة الرأي وخصب القريحة ، ولكنها العصور والأزمان والبيئات تفرض على العقول قوالب معينة ومعايير محددة وموازين مقررة لا يمكنها الخروج عليها ، وإلا استُهجنت ونُبذت نبذ النواة . فالإبتكار حقيقة واقعة لا صلة لها بالعِرق والجنس وإنما صلتها بالإجتماع والتاريخ والحضارة .

فليكن لنا في ذلك عبرة ، ولتطامن جموح الفكر والنظرة العجلى والرأي الفطير .

الواجب والممكن

إن الفارابي فيلسوف قوي الإيمان ، لكن إيمانه كان على طريقته الخاصة هو ، لا على طريقة المؤمنين التقليديين . ففكرة الله التي لم تكن سوى ظاهرة عرضية في مذهب أرسطو تصبح لديه (الفارابي) محوراً للوجود : فالله الذي كان علة غائية عند المعلم الأول إنما يتحول إلى علة فاعلة عند المعلم الثاني . فمذهب هذا الأخير في التفرقة بين الذات والوجود ، أو التمييز بين الماهية والهوية في الأشياء إنما يهدف إلى أن يجعل من الله العلة الأولى التي تمنح الوجود للذات أو تفيض الهوية على الماهية . إن الذات والوجود ، أو الماهية والهوية ، هما شيء واحد في الله لا يختلف مدلول أحدهما فيه عن مدلول الآخر ، ولكنهما يفترقان في نظام الأشياء ، والله وحده هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق . فالله الذي لم يكن له من عمل عند أرسطو أصبح له عمل عند الفارابي .

ولفهم المعنى المقصود من الوجود والماهية والتمييز بينهما نهيب بالإنسان أن يتصور شكلاً هندسياً مثلاً أو أي شيء آخر . فمن الممكن للإنسان أن يتصور هذا الشكل دون أن يتصور معه بالضرورة أنه موجود . فالوجود ليس من مستلزمات طبيعته وإنما هو شيء عارض له قد يتحقق وقد لا يتحقق . ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من مستلزمات الماهية ، ولا هو مقوِّم من مقوماتها ، بل هما مختلفان في حقيقتهما . فليست الماهية متضمَّنة في معنى الوجود ، ولا الوجود متضمَّناً في معنى الماهية ، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة ، وليس من ضرورة حصول أحدهما في الذهن حصول الآخر معه خارج الذهن . فالوجود (أو الهوية) غير الذات (أو الماهية) . إنه يطرأ (أي الوجود) على الماهية بفعل فاعل « فكل ما هويته غير ماهيته فهويته من غيره ، وهو المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية »[1] ، بل هما فيه شيء واحد وحقيقة واحدة ، وهو الله تعالى .

---

(١) فصوص الحكم ، انظر من صفحة ١١٨ ـ ١٢٥ .

ولذلك يفرق الفارابي بين الممكن والواجب . فالموجودات كما يقول في كتابه (عيون المسائل)[1] على ضربين : أحدهما إذا اعتُبر ذاته لم يجب وجوده ويُسمى ممكن الوجود ، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجبْ الوجود .

فممكن الوجود هو الذي إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، فلا بد له من علة تخرجه إلى الوجود ، وإذا وُجد صار واجب الوجود بغيره : فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس ، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها ، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره ، أي نتيجة حتمية لعلته (الشمس) . ومعنى ذلك أن الممكن له حالان إثنان : حال بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله إلى الوجود ، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل أو تشخصه أو إنتقاله إلى الهوية . والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها إلى غيرها في الحالين لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور ، بل لا بد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول وهو الله تعالى ، خالق كل شيء .

وبعبارةٍ أقل تعقيداً : إن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود . ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بدَّ للأشياء الممكنة من أن تنتهي إلى شيء واجب . وهذا الواجب هو الموجود الأول الذي يمنح الوجود لكل ممكن .

والواجب الوجود لا علة لوجوده . فهو واجب الوجود بذاته ، أي تقضي طبيعته بوجوده ، بمعنى أنه متى فُرض غير موجود لزم منه محال . فلا يجوز كون بغير وجوده ، لأنه السبب الأول والعلة الأولى لكل وجود . إنه الوجود التام ، الوجود بغير علة . إن وجوده هو أول وجود وأتم وجود وأكمل وجود ، فله بذاته الكمال الأسمى . وليس له ند أو ضد أو شريك ، فهو منزه عن جميع أنحاء النقص . فوجوده الذي به ينحاز[2] عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود . ولا مادة له بوجه من الوجوه . ولذلك فهو بجوهره

---

(١) صفحة ١٦ .

(٢) أي ينفرد .

عقل بالفعل معقول بالفعل ، ليس يحتاج في أن يكون معقولاً إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل ، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج ، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته[1] .

وإذا هو عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها ، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده ، أي هو (الله) يعلمها من حيث هي معلولة لذاته ، لا من حيث أنه يحتاج في أن يعلمها إلى ذات أخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته . فهو مكتف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها . وهو مدبّر لجميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ، وحتى الفاسدات يعقلها من جهة أسبابها وعللها . فعلمه تعالى لا يفسد وإن فسد موضوعه[2] .

* * *

هذا وإن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها . فإذا كان للأشياء أن تخرج إلى حيز الوجود فلا بد لها أن تتلقى نعمة الوجود من واجب الوجود والخلق تبعاً لذلك إنما هو إعارة هذا الوجود ، هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة على ممكن في ذاته قابل لأن يوجد . فالماهية في نفسها ممكنة تستقبل الوجود فتصير بذلك حقيقية ، والهوية « مجعولة » لجاعل ، وأن الوقوع وإن كان حالاً آخر للممكن لكن تحققه ليس من ذاته وإنما هو يستفيده من غيره . وقد قامت الفلسفة الإسلامية كلها على هذه الفكرة التي تربط بين الواجب والممكن ، بحيث يكون الأول مؤثراً في تحقيق الثاني ووقوعه إذا ما تحقق ووقع .

وهكذا فالله الذي كان علة غائية عند أرسطو يصبح علة فاعلة عند الفارابي ، إلى جانب كونه علة غائية أيضاً . وشبهُ الإتصال بين الله والعالم ، عند المعلم الأول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني : فأرسطو كما هو معلوم لم يربط بين الله والعالم كما ربط الفارابي بينهما هذا الربط المحكم . فهو (أرسطو)

---

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٠ ـ ٣١ والسياسة المدنية ص ٤٢ ـ ٤٤

(٢) انظر المدينة الفاضلة ٣٠ ـ ٣١ والسياسة المدنية ص ٣٤ والجمع بين رأيي الحكيمين ، ص ١٠٣ ، والتعليقات ص ١٧ ـ ١٨ .

يربط بين الله والعالم اثنينية واضحة لا تقبل الإلتئام ، حتى ليكاد الإنفصال بينهما يكون تاماً لولا أن العالم يتطلع إلى علته ويندفع نحوها بالعشق . فلولا هذا التطلع الطبيعي من جانب العالم نحو مبدئه لَمَا كان هناك إتصال بينهما بحال من الأحوال ، ولتصور الذهن إعراض أحدهما عن الآخر إعراضاً تاماً .

وأما الفارابي فمع أنه أطلق على الله كلمة (واجب الوجود) وهي كلمة أرسطوطاليسية ، إلا أنه أسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به ، يدين به الفارابي لإله القرآن . إذ أن واجب الوجود عند الفارابي في صلته بالمقابل له وهو الممكن ، أصبح موجداً له في الخارج وموجباً ومحققاً له ، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته بعد أن كانا من ذاته عند أرسطو ، وأصبحت الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل بعد أن لم تكن بفعل أحد .

وكذلك يجاوز الفارابي أستاذه أرسطو في مسألة العلم الإلهي . فالمعروف أن أرسطو ينزّه الله عن العلم بغير ذاته . فهو عنده عقل وعاقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها ، إذ لا حاجة به إلى تعقل غيره . وأما الفارابي فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذي هو بكل شيء عليم والذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ـ أقول أما الفارابي فإنه مضطر إلى الإقرار بالعلم الإلهي وإحاطته بجميع الأشياء . ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهي أن الله يعلم الأشياء من طريق علمه لذاته ! فهو عندما يفكر في ذاته فإنه يفكر في قدرته العظيمة ، ومن هنا يدرك مصنوعاته التي هي معلولة لذاته ويعقل جميع الكائنات من حيث هو علة لها . وإذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره .

وكما تخطى الفارابي أرسطو في كل ذلك كما سنرى في نظريته في الفيض ، وأعطاه الصورة التي استمر على أساسها سائراً في الفلسفة الإسلامية ، كذلك هو تخطّي أفلاطون وجعله رافداً من روافده . فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل ، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه في تلك . وهذا مما أخذه عليه أرسطو . وأما الفارابي فإنه ـ كما رأينا في جمعه بين رأيي الحكيمين ـ قد جعل المثل قائمة في العقل الإلهي لإبداع ما يبدع ، لا تدثر ولا تفسد ، بعد أن كانت ـ عند أفلاطون ـ قائمة بذاتها . وهذا الرأي الذي ينسبه الفارابي إلى الحكيمين إنما يعبر في الحقيقة عن رأيه هو . فالله

عنده صور ما يريد إيجاده لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد . فالأشياء بعد أن كانت في علم الله صوراً عامة ، أي ماهيات فقط ، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية . وهذا التحول إنما يكون من جانب الله . وهكذا فتحقيق المثل أصبح على يد الفارابي عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة في العقل الإلهي . وبعبارةٍ أخرى ، إن الله الذي في علمه (عقله) توجد المُثُل أو الصور وجوداً أولياً ، هو المؤثر في هذا العالم ، هو الموجد له وهو الخالق .

* * *

هذا وإذا كان أصل العالم الإمكان أو الماهية في نظر الفارابي ، وكان تصور هذا الإمكان مرتبطاً في الذهن بتصور الواجب الذي لم يُسبق بإمكان (أو الله) ، فوجود العالم الممكن ليس متأخراً بزمان عن وجود موجده وموجبه . فالمعلول إنما يوجد بوجود علته ولايتأخر عنها إلا لنقصٍ فيها أو عجز يمنعها من تحقيق آثارها . فالتلازم في الزمان ضروري إذن بين العلة والمعلول . وما تقدُّم العلة على المعلول إلا من حيث الشرف والرتبة لا من حيث الزمان ، أي هو مجرد تقدم منطقي لا زماني ، كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذي يتحرك بحركتها . فهما إن كانا يتحركان معاً إلا أن حركة اليد ذاتية وحركة الخاتم غير ذاتية ، أو قل هي تابعة أو لازمة عن حركة اليد ، إذ لولا حركة اليد لما كان لها أن توجد . وهكذا العلاقة بين الله والعالم : فهما قديمان بالزمان ، لكن الله متقدم على العالم بالذات إلى جانب قِدَمه بالزمان ، وأما العالم فإنه قديم بالزمان فقط . فالمعلول دائماً أقل شأناً من علته « فإن الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ؛ والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات . وللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها مثل أن توجد ، فهي محدثة لا بزمان »[1] .

وهكذا فالعالم مع وجوبه بغيره حادث في ذاته ، أو قل هو محدث بدون سبق زمان . وبعبارة أخرى أن العالم قديم في الزمان لِقِدَم علته لايتأخر عنها، حادث في الوقوع بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته ، لأنه مفتقر إلى علته ولأن طبيعته الإمكان ، ولأن تحققه ووقوعه عن أمر خارج عن طبيعته ، أعني عن ذلك الواجب الذي لم يُسبق بإمكان . وبذلك خُيِّل للفارابي أنه وفَّق بين الدين

---

(١) الفارابي ، فصوص الحكم ص ٢٨ .

والفلسفة ، الدين الذي يعدّ العالم حادثاً مخلوقاً لله ، وبالتالي له بداية في الزمان ، والفلسفة التي تعدّه قديماً موجوداً بذاته لا بداية له في الزمان . فهو ليس قديماً بإطلاق (أي في الذات وفي الزمان) كما تقول الفلسفة[1] ، وليس حادثاً بإطلاق (أي في الذات وفي الزمان) كما يقول الدين . إنه بين بين : أي هو حادث بالذات فقط دون الزمان (على معنى أنه معلول وأثر لعلته) وقديم في الزمان فقط دون الذات ، لأن تصور وجوده مرتبط بتصور الواجب .

أجل لقد كان الكون عن الله دفعة واحدة لا بزمانٍ تَقَدَّم . فالكل ليس له زمان وإن كان للأجزاء بدء . ويشرح ذلك في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين)[2] شرحاً ينسبه إلى أرسطو وهو في الحقيقة إنما يُعبر عن رأيه هو فيقول :

إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه تحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . فوجود الكون إذن خارج عن الزمان ، بمعنى أنهما جاءا معاً لا أن أحدهما تقدَّم الآخر . » ومعنى قوله[3] أن العالم ليس له بدء زماني أنه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه . فإن أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زماني . ويصح بذلك أنه إنما يكون عن إبداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان . ومعنى ذلك في رأينا أن الكون في الزمان إذا انطبق على الأجزاء بعضها بالنسبة إلى بعض فإنه لا ينطبق على الكل . فحكم الكل غير حكم الأجزاء . إذ بوجود الكل وُجد الزمان ، وقبل وجوده لم يكن زمان ، وأما الأجزاء فتوجد دائماً في زمان[4] .

فالفارابي إذن يؤمن بحدوث العالم . بل يصرح بذلك في (الدعاوى القلبية) فيقول إنه محدَث ، وإن وجوده بعد وجود الله بالذات . يقول الفارابي : إن العالم محدَث ، لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم ، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله)

---

(١) أي فلسفة أرسطو . (٢) الجمع ١٠٠ ـ ١٠٤ .

(٣) الضمير يرجع إلى أرسطو .

(٤) ويؤكد هذا المعنى أيضاً في رسالته (في جواب مسائل سُئل عنها) الثمرة المرضية ص ٨٦ ـ ٨٧ .

بالذات »[1] . وهذا كله يدل على أن الفارابي يقول بحدوث العالم ، ولكنه حدوث من نوعٍ خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان ، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان ، وعن حركة هذا العالم حدث الزمان . وهذا القول بالحدوث لا يتفق مع فكرة الخلق الزماني التي جاء بها القرآن ، الخلق في ستة أيام ، حيث يكون الزمان سابقاً على الخلق . وهذا قريبٌ من فكرة الفيض وصدور الكون عن الله دفعة واحدة لا في زمان . فكما أن الحرارة من لوازم الشمس ومعلولة لها ، كذلك العالم من لوازم الله ومعلول له . ولذا فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات .

وإذا كان لنا أكثر من مأخذ على هذا التوفيق ، فإن مجرد تسميته (توفيقاً) يحمل معنى التسوية والحل الوسط ، وإلا لما كان توفيقاً ولكان إما قولاً بالقدم المحض أو الحدوث المحض ، أما أن يوافق الدين ويوافق الفلسفة في آنٍ واحد دون التضحية بشيء مما في الدين ومما في الفلسفة فأمرٌ غير معقول ، وليس إلى تصوره من سبيل . إن ما قام به الفارابي في هذا الباب هو كل ما يمكن عمله ، والدليل على ذلك أن القرون الوسطى كلها ، على سعتها وتباينها ـ إسلامية كانت أو مسيحية ـ لم تفعل خيراً منه . فلا نطلبْ من القوم ما لا يُطلب . فذلك طمع في غير مطمع . وحسب الفارابي أنه لم يتقيد بأرسطو في هذه المسألة ، بل لقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره . وهكذا تفلسف الدين الحنيف وتحنفت الفلسفة الوثنية ! .

الفيض

إذا وصلنا الآن في فلسفة الفارابي إلى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته بل من الله الواجب الذي لم يُسبق وجوبه بإمكان ، فكيف وُجد هذا العالم وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط ؟

لقد كان ذلك بطريق الفيض . فالأول (الله) هو الذي عنه وُجد الوجود . « ومتى وُجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات . . . على ما هي من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم

(١) (تجريد رسالة في الدعاوى القلبية) ص ٧ .

بالبرهان . ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الأول . . . يعني أن الوجود الذي يوجد عنه [لا] يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا ، مثل أنّا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره . . . فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولاً أي الغاية تكون سبباً لوجوده . . . بل وجوده لأجل ذاته . . . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره . . . ووجوده الذي به تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . . . وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره ، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعاً ذات واحدة . ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره ، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً »[1] .

لقد كانت هذه المقدمة ضرورية لإزالة جميع الالتباسات التي تنشأ في الذهن من جراء تصور عملية الفيض تصوراً حسياً . فلا يرمي الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن ، وليس فيه نقص في مكان يقابله كمال أو زيادة في مكانٍ آخر ، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه ، وإنما هو لذاته وبذاته وفي ذاته .

هذا « والموجودات كثيرة ، وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه جوهر كل وجود كان كاملاً أو ناقصاً . وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً ، أي وصل إلى المادة ولا يصل إلى شيء بعدها ، فتنقطع الموجودات من الوجود . . .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٣٨ ـ ٣٩ . ويكاد هذا المعنى يتكرر بنصه في السياسة المدنية ص ٤٧ ـ ٤٨ .

« فهو جواد ، وجوده هو في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه .

« فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره .

« وجوهره أيضاً جوهر [هو بحيث إنه] إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وانتظاماً تصير بها الأشياء الكثيرة جملة واحدة وتحصل كشيءٍ واحد . . . لأن في جوهر الأول أن يحصل عنه الكثير من الموجودات مع جواهرها الأحوال التي يرتبط بعضها مع بعض ويأتلف وينتظم »[1] .

والآن بعد أن تكلم الفارابي على تفاضل الموجودات وتدرجها في الوجود وجعل لها مراتب تتحدَّد بحسب قربها من الأول وأرجع كل نظام في العالم وكل ارتباط بين الأشياء إلى الأول الذي هو سبب وحدتها وائتلافها ـ أقول بعد أن تكلم الفارابي على كل هذا كلاماً جميلاً واضحاً لا يحتاج إلى مزيد أيضاح أو فضل بيان ، لننتقل إلى صميم نظرية الفيض عنه . فالأول (أو الله) يعقل ذاته ويعرفها ، ومن هذه المعرفة خرج العالم . « ووجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه قصودنا ، ولا على سبيل الطبع دون أن يكون له معرفة ورضى بصدورها عنه وحصولها كما ظن أفلوطين ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون . فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » . كما يقول في كتابه (عيون المسائل)[2] . فالعلم هو القوة التي تخلق كل شيء ، ويكفي أن يكون الشيء معلوماً من الله لكي يحصل له الوجود . ذلك أن التعقل أو المعرفة لا معنى لها بالنسبة إليه وإلى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلا التأثير والخلق . فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلّاق . وهكذا فالشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي . وينتج عن ذلك أن الفيض هو في آنٍ واحد عمل عقلي مجرَّد وضربٌ من النشاط الخلّاق .

هذا وإن علم الأول بالأشياء علم أزلي خالد ، فهو ليس بعلم زماني يتغير

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ .

بتغيُّر المعلوم . وهو علة لوجود الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة . وهذا خلاف علمنا . فإذا كان علم الله علة لوجود الأشياء ، بمعنى أنه بمجرد علمه بها توجد ، فإن علمنا معلول لوجود الأشياء ، أي إنها توجد أولاً ثم نعلمها ثانياً بعكس علم الله الذي يعلمها أولاً فتوجد ثانياً . فوجودها علة لعلمنا كما أن علمنا معلول لوجودها . وهذا معنى جديد يُفسر به الفارابي علم الله بالأشياء ، الأمر الذي ينكره أرسطو . والأول هو علة المبدَع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي ليس وجوده لذاته ، إدامةً لا تتصل بشيءٍ من العلل غير ذات المبدِع . وأن نسبة جميع الأشياء إليه ـ من حيث أنه مبدعها ـ نسبة واحدة . وهو الذي ليس لأفعاله لِمية[1] ولا يفعل ما يفعله لشيءٍ آخر[2] .

وأول المبدَعات عنه شيء واحد بالعدد هو **العقل الأول** . وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه . وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته . ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة : كثرة بالعرَض ووحدة بالجوهر . أي إنه واحد بالذات متعدد بالإعتبار ووجهة النظر . فذاته واحدة لا كثرة فيها لولا أنها تعقل نفسها وتعقل الأول . فعقلها لنفسها وعقلها للأول يُدخل فيها نوعاً من الأثنينية ولو أنها أثنينية غير حقيقية بل ثانوية عرَضية . وهو أيضاً ممكن الوجود بذاته ، أي إن ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيها الوجود وعدم الوجود ، وهذا هو تعريف الممكن كما مرَّ معنا ، ولكنها ما إن وُجدت حتى أصبح وجودها ضرورياً بوجود غيرها ، كالحرارة لا بد أن توجد عند تعريض الجسم للنار . فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عالم الإمكان (أو مجرد إمكانية محضة أو شيئاً ممكناً بحتاً) قبل تعريض الجسم للنار . وبهذا المعنى فإن العقل الأول ممكن الوجود بذاته (أي أنه قبل أن يوجد كان في عالم الإمكان) وواجب الوجود بغيره (أي هو نتيجة حتمية لوجود علته) .

والخلاصة أن العقل الأول يعلم ذاته ويعلم الأول . وهذه الإثنينية

---

(١) من لِمَ ؟ لماذا ؟ أي لا يفعل لغرض أو غاية .

(٢) عيون المسائل صفحة ٦٨ .

العَرَضية تستحيل بعده إلى إثنينية حقيقية . فبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني ، وبحكم أنه يعلم ذاته ألتي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى أو الفلك الأعلى بمادته وصورته (التي هي النفس) .

والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه ، أي هي كثرة عَرَضية . ويحصل منه عقلٌ آخر ثالث وفلكٌ آخر تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرَض كما ذكرناه بدءاً في العقل الأول . وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل .

ولا يحدد الفارابي في كتابه (عيون المسائل) عدد العقول والأفلاك التي صدرت عن الأول ، بل يقول : « ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا على طريق الجملة ، إلى أن تنتهي العقول الفعّالة إلى عقلٍ فعال مجرّد من المادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك »[1] أما في (المدينة الفاضلة) فإنه يجعل عدد العقول عشرة تكون على النحو التالي :

فمن الأول (الله) يفيض وجود ثانٍ (عقل أول) وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث (عقل ثانٍ) ، وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الأولى (أو الفلك المحيط أو الفلك الأعلى) .

وهذا الوجود الثالث هو أيضاً لا في مادة ، وهو بجوهره عقل (العقل الثاني) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول . فبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) ، وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة أو فلك الثوابت واستمر الأمر كذلك حتى الوجود الحادي عشر . . . .

وهذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني وعاشرها ، وهو العقل الفعال أو عقل فلك القمر ، إنه يدبر عالم ما دون فلك القمر ، عالمنا الأسفل ، عالم الكون والفساد . وهو أيضاً وجـود لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهي وجود الأجساد السماوية[2] .

---

(١) عيون المسائل ص ٦٩ .

(٢) انظر المدينة الفاضلة ، ص ٤٤ ـ ٤٥ .

وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجهٍ آخر . وكل واحد من هذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه . فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك الخير الذي يجب أن يظهر منه .

* * *

إن نظرية الفيض هذه مدينة بلا شك لنظرية أفلوطين . ولكن نظرية الفارابي أكثر تنظيماً وأغنى مضموناً وأشد تماسكاً . فكل ما قيل في كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد إنما هي استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بنظرية فلسفية منسجمة مع نفسها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن أفلوطين لم يقل أبداً أن عدد العقول عشرة ، وأنها تنبثق عن الأول مثنى مثنى[1] . ثم إن الفارابي يهبط بعدد العقول إلى عشرة بعد أن كان عددها عند أرسطو يتراوح بين ٤٩ و٥٥ . وفضلاً عن ذلك أن أفلوطين ينفي عن الأول حتى علمه بذاته ويجعله فوق العلم وفوق العقل ، بينما الفارابي يُثبت العلم للأول ويقول إن العالم صدر عنه لكونه عالماً بذاته وبأنه مبدأ الخير في الوجود على ما يجب أن يكون . وهكذا يسخّر الفارابي أفلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته ويمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلي والصابئة والتصوف ويصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة في إطار من التفلسف الديني والتدين الفلسفي يتلاءم وظروف البيئة التي كان يعيش فيها ويخدم أغراضها .

الطبيعة

للفارابي مذهب في الطبيعة ومراتب الوجود وتسلسل الكائنات بعضها عن بعض والعدل في الموجودات وتعليل اختلاف الأجسام تحت فلك القمر باختلاف الأجسام السماوية وتباين أوضاعها وحركاتها ـ نقول له مذهب في هذا كله لا يخلو

(١) بمعنى أن عقلها للأول يلزم عنه عقل ، وعقلها لذاتها يلزم عنه جرم كوكب بمادته وصورته . وهكذا الحال في كل عقل .

من الطرافة والجمال والأصالة ولا نحسب أن أحداً سبقه إليه في طابعه وجزئياته وحبكه وتنسيقه ، وإن كانت تَشيع فيه ألفاظ أرسطو طاليسية كثيرة كالقوة والفعل والمادة والصورة . . . وإن كان أيضاً يقوم على أساس الأفكار القديمة التي تقول بتأثير العالم الأعلى في العالم الأسفل ، تأثير الكواكب والنجوم والأكَر السماوية في حياتنا الأرضية .

فالمعلوم أن أرسطو يقول بوجود عالمين : عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، ولكنه لا يفسر لنا أصل عالمنا الأرضي ولا يعلل اختلاف الأجسام والأشياء فيه . وهذا ما سيفعله الفارابي .

فهو يعتقد أن كل شيء في العالم الأسفل إنما يعود إلى العالم الأعلى أو ما يُسميه بالجسم السماوي . فإن جوهر الجسم السماوي وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولاً وجود المادة الأولى ، ثم من بعد ذلك يُعطي المادة الأولى كل ما في طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل من الصور كائنة ما كانت . ذلك بأن الموجودات التي دون الأجسام السماوية هي في نهاية النقص في الوجود ، لأنها لم تعطَ من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام بل إنما أُعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل ، إذ كانت إنما أُعطيت مادتها الأولى فقط . ولذلك هي أبداً ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة . فالمادة الأولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء . فمن جهة ما هي جواهر بالقوة تتحرك إلى أن تحصل (تكون) جواهر بالفعل . ثم لقد بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج ، ومحركها من خارج هو الجسم السماوي وأجزاؤه، ثم العقل الفعال الذي هو عقل فلك القمر . فالعقل الفعال معد بطبيعته وجوهره أن ينظر في كل ما وطّأه الجسم السماوي وأعطاه[1] .

والأجسام السماوية كثيرة ، ولها طبيعة مشتركة هي التي بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول (أو الفلك الأعلى) حركة دورية في اليوم والليلة . وبينها أيضاً تباين في جواهرها من غير تضاد مثل مباينة زحل للمشتري

---

(١) السياسة المدنية صفحة ٥٤ ـ ٥٥ .

ومباينة كل كوكب لكل كوكب ، وكل كرة لكل كرة . ويلحقها أيضاً تضاد في نسبها وإضافاتها بعضها إلى بعض ، فتتبدل تلك النِسب ومتضاداتها وتتعاقب عليها فتتخلى من نِسبة وتصير إلى ضدها ، ثم تعود إلى ما كانت تخلت منه بالنوع لا بالعدد ، فيكون لها نِسب تتكرر ، ويعود بعضها في مدة أطول وبعضها في مدة أقصر ونِسب أخرى لا تتكرر أصلاً . ويلحقها أيضاً أن يكون لبعضها نِسب متضادة إلى شيءٍ واحد بعينه ، كأن يكون بعضها قريباً من شيء وبعضها بعيداً من ذلك الشيء بعينه[1] .

هذه هي الأجسام السماوية في طبيعتها المشتركة وجواهرها المتباينة وما يلحقها من النِسب والأوضاع التي يلزم عنها وجود الأشياء في عالمنا وكونها وفسادها . فلننظر فيما يلزم عما تشترك فيه وما تختلف وعما يلحقها من النِسب والأوضاع في عالمنا الأرضي .

فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لهذه الأجسام السماوية وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها ، كما يلزم عن اختلاف جواهرها وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر ، وعن تضاد نِسبها وإضافاتها وجود الصور المتضادة ، وعن تبدل متضادات النِسب عليها تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها وعن حصول نِسب متضادة وإضافاتٍ متعاندة إلى ذاتٍ واحدة في وقتٍ واحد من مجموعة الأجسام فيها ينتج اختلالاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها ، ويحدث عن أصناف تلك الإمتزاجات المختلفة أنواع كثيرة من الأجسام ، كما يحدث عن إضافاتها التي تتكرر وتعود ، الأشياء التي يتكرر وجودها ويعود بعضها في مدة أقصر وبعضها في مدة أطول ؛ وعما لا يتكرر من إضافاتها وأحوالها الأشياء التي تحدث ولا تتكرر أصلاً ، بل إنما تحدث في وقتٍ ما من غير أن تكون قد حدثت فيما سلف ومن غير أن تحدث فيما بعد[1] .

فهذا هو السبب الأول في المتضادات الموجودة في المادة الأولى وفي الأجسام التي تحت السماء . وذلك أن الأشياء المتضادة توجد في المادة إما عن أشياء متضادة وإما عن شيءٍ واحد لا تضاد في ذاته وجوهره ، إلا أنه من المادة على أحوال ونِسب

---

(١) المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

(١) المصدر السابق ص ٥٩ .

متضادة . والأجسام السماوية ليست متضادة في جواهرها ، ولكن نسبها من المادة الأولى نِسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة . فالمادة الأولى والصور المتضادة التي يلزم وجودها فيها هي التي تلتئم بها الأشياء[١] .

فيحصل عن الأجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الأسطقسات[٢] أولاً ثم الأجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . ويحدث أشخاص كل نوع منها على أنحاء من القوى كثيرة لا تُحصى[٣] .

ويحدث في الأسطقسات وفي كل واحد مما جانسها أو قاربها من الأجسام قوى تتحرك بها من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج ، وقوى يفعل بعضها في بعض ، وقوى يقبل بها بعضها فعل بعض . ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض ، فيحدث من اجتماع الأفعال أصناف من الإختلاطات والإمتزاجات والمقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بالتضاد ، فيلزم عنها وجود سائر الأجسام[٤] .

فتختلط أولاً الأسطقسات بعضها مع بعض ، فيحدث من ذلك أجسام كثيرة متضادة ، ثم تختلط هذه الأجسام المتضادة بعضها مع بعض ، وبعضها مع بعض ومع الأسطقسات ، فيكون ذلك اختلاطاً ثانياً بعد الأول ، فيحدث من ذلك أيضاً أجسام كثيرة متضادة الصور . ويحدث في كل واحد من هذه أيضاً قوى يفعل بها بعضها في بعض ، وقوى تتحرك من تلقاء أنفسها بغير محرك من خارج . ثم تفعل فيها أيضاً الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض وتفعل فيها الأسطقسات وتفعل هي في الأسطقسات أيضاً ، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهاتٍ مختلفة اختلاطات أُخر كثيرة تبعد بها عن الأسطقسات والمادة الأولى بعداً كثيراً . ولا تزال تختلط اختلاطاً بعد اختلاط قبله ، فيكون الإختلاط الثاني أبداً أكثر تركيباً مما قبله ، إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط ، فيحدث من اختلاطها جسمٌ آخر أبعد منها عن الأسطقسات ، فيقف الإختلاط[٥] .

---

(١) السياسات المدنية ص ٥٦ .

(٢) العناصر الأربعة : الماء والهواء والنار والتراب .

(٣) السياسات المدنية ص ٦٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٠ ـ ٦١ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٦٠ .

فبعض الأجسام يحدث عن الإختلاط الأول ، وبعضها عن الثاني ، وبعضها عن الثالث ، وبعضها عن الإختلاط الأخير . وتحدث المعدنيات باختلاط أقرب إلى الأسطقسات وأقل تركيباً ، ويكونُ بعدها عن الأسطقسات برتبٍ أقل . ويحدث النبات باختلاط أكثر منها تركيباً وأبعد عن الأسطقسات برتبٍ أكثر . ويحدث الحيوان غير الناطق باختلاط أكثر تركيباً من النبات . وإن الإنسان وحده هو الذي يحدث عن الإختلاط الأخير(١) .

هذا وأن الأجسام الممكنة لأجل إشتراكها في المادة الأولى وفي كثيرٍ من المواد القريبة ولتشاكل صور بعضها وتضاد صور البعض الآخر ، صار بعضها يعين بعضاً وبعضها يعوق بعضاً على حسب تشاكل قواها وتضادها . فإن المضاد يعوق والمُشاكل يعين . فتشتبك هذه الأفعال في الموجودات الممكنة وتأتلف فيحصل عنها امتزاجات كثيرة كما تقدم . لكن هذه الإمتزاجات لا تجري كيفما اتفق ، وإنما هي تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع ، إما بحسب مادته وإما بحسب صورته ، وإما بحسب الأمرين جميعاً . وما كان بحسب صورته فإما أن يكون لذاته وإما أن يكون لغيره وإما أن يكون للأمرين جميعاً . وعلى هذا الوجه وبهذا النحو ضُبطت الموجودات الممكنة ودُبِّر أمرها وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود على حسب استيهاله واستعداده(٢) .

بهذه النصوص التي اقتطفناها من (المدينة الفاضلة) و(السياسات المدنية) وتصرفنا فيها بقليلٍ من الحذف والإضافة والتقديم والتأخير وإكمال نصوص من الكتاب الأول بنصوص من الكتاب الثاني لتوضيحها وإزالة ما فيها من غموض - أقول بهذه النصوص يُقدم لنا الفارابي تفسيراً جميلاً رائعاً للكون على أساس التدرج في التعقيد ، واستعمل لذلك مقولاتٍ خاصة به قدم بها تعليلاً طريفاً منسجماً لكيفية نشأة الوحدة عن الكثرة أكمل به نظرية الفيض ، وذلك كمقولة الإشتراك والتباين والتضاد والإعتدال والإئتلاف والنسبة وتبدل النسبة ومضادات النسبة وتكرار النسبة وعدم تكرارها والإختلاط الأول والإختلاط الثاني

---

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

(٢) السياست المدنية ص ٦٣ - ٦٤

والإختلاط الأخير ووقوف الإختلاط إلخ . والعجيْب في أمر هذا الرجل الذي ليس على شيء من اللغة وقوة التعبير أن يستطيع تطويع اللغة وتسخيرها لمعانٍ جديدة انثالت عليه أرسالاً .

وهكذا فإن نظرية الفيض لا تفسر فقط نشأة العقول العشرة والأُكر وصورها ، بل تفسر فوق ذلك جميع دقائق العالم الأسفل وكل ما يطرأ عليه من تغير وتبدل . فالعالم الأعلى يعمل في العالم الأدنى باستمرار ويظل فعله فيه دائباً لا ينقطع . فالتشارك في العالم الأعلى يلزم عنه تشارك في العالم الأدنى ، والتخالف يلزم عنه تخالف مماثل . ولما كانت الأوضاع والنِسّب في العالم الأعلى لا حصر لها اختلفت الأشياء في عالمنا حتى لم تعد تقع تحت حصر . والفارابي في كل ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء ، بل كل ما قال به طبيعي ومعقول خاضع لقانون العلة والمعلول . فهي نظرية فلسفية متماسكة ومعقولة لا فطور فيها ولا نشوز . وليس معنى قولنا أنها نظرية معقولة أننا نقبلها ونوافق عليها ، وإنما معناه أنها لا تدخل عنصراً غير معقول في تضاعيفها كالسحر والخوارق والطلسمات ونحو ذلك . فجميع الفلسفات الماضية - باستثناء بعض جوانب في فلسفة أفلاطون وأفلوطين وما شاكلها - فلسفات معقولة وإن كانت اليوم غير مقبولة . وبهذا المعنى أيضاً نقول إن نظرية الفارابي في تفسير نشأة الأشياء واختلافها باختلاف الأجسام السماوية نظرية فلسفية معقولة سليمة لا غبار عليها . وإننا لنعجب كيف لم يهتم أكثر دارسي الفارابي بهذه النظرية رغم أهميتها الكبيرة وخصبها الوافر وغزارة معانيها .

الموجودات الممكنة وتعاقب الصور عليها : ثم يستطرد الفارابي بعد ذلك في الكلام على الموجودات الممكنة ومراتبها وتعاقب الصور عليها . فالموجودات الممكنة هي الموجودات المتأخرة التي هي أنقص وجوداً من الموجودات السماوية . وهي مختلطة من وجود ولا وجود. وذلك أن بين ما لا يمكن إلا أن يوجد (الواجب) وما لا يمكن أن يوجد (المستحيل) شيئاً يصدق عليه كلٌ من هذين الطرفين المتباعدين . وهو ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد . فالممكن ليس له في نفس طبيعته أن يكون له وجود واحد محصل ، بل هو يمكن أن يوجد كذا وألا يوجد ، وأن يوجد على نوع معين من الوجود وأن يوجد على مقابله ، وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة ، فليس بأن يوجد هذا الوجود أوْلى من أن يوجد المقابل

له . والذي به يمكن أن يوجد الوجودان المتقابلان أو المتضادان هو المادة . فبالمادة يكون وجوده الذي يكون له على غير تحصيل (أي بالقوة) ، وبالصورة يكون وجوده المحصَّل (بالفعل) ، فله إذن وجودان : وجود محصَّل بشيءٍ ما ووجود غير محصَّل بشيءٍ آخر . فلذلك وجوده بحق مادته أن يكون مرة هذا ومرة ذاك (لأن المادة مجرد قابلية لأن تكون هذا الشيء أو ذاك) ووجوده بحق صورته أن يكون هذا وحده دون مقابله (لأن الصورة تثبيت للشيء على حال معين)[1] .

مراتب الموجودات الممكنة : والموجودات الممكنة على مراتب فأدناها مرتبة هي ما لم يكن له وجود محصَّل ، وتلك هي المادة الأولى . والتي في المرتبة الثانية هي ما حصلت لها وجودات بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى ، وهي الأسطقسات . وهذه إذا تحققت بصورٍ ما ، حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات أُخر متقابلة أيضاً ، فتصير مواد لصورٍ أُخر ، حتى إذا حصلت لها أيضاً تلك الصور حدث لها بالصور الثواني إمكان أن توجد أيضاً وجودات أُخر متقابلة بصورٍ متضادة أُخر فتصير تلك أيضاً مواد لصورٍ أُخر ، حتى إذا حصلت لها تلك أيضاً حدث لها بتلك الصور إمكان أن توجد أيضاً وجودات أُخر متقابلة ، فتصير مواد لصورٍ أُخر . ولا تزال هكذا إلى أن تنتهي إلى صورٍ لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصورٍ أُخر . فتكون تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها ، وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة ، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة أيضاً[2] .

والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبداً ، وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلاً . فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذي هي مفطورة لأجله لم توجد هي أيضاً . ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي أيضاً . فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقتٍ أصلاً ؛ وأما الموجودات التي صورتها صورة الصور ، فهي لأجل ذاتها أبداً ولا يمكن أن تكون بصورها مفطورة لأجل غيرها ، أعني ليتجوهر بها شيء آخر وأن تكون مواد لشيءٍ آخر[3] .

وهكذا فالأجسام الممكنة الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته لا

(١) السياسات المدنية ص ٥٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٨ ـ ٥٩ .

ليُستعمل في شيء اخر ولا ليصدر عنه فعل ما ، ومنها ما أُعدّ ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره ، ومنها ما أُعدّ ليقبل فعل غيره . فلا تزال الأشياء يسخر بعضها لبعض فيكون بعضها خادماً لبعض وآلة له حتى يصل في القمة إلى ما كل شيء مسخَّر له ولا يسخُر لغيره لأنه مقصود بذاته ولأن وجوده لأجل ذاته[1] .

وإذا كانت الأشياء الممكنة على مراتب في الوجود على ما قلناه ، فإن الأدنى منها معين للأعلى على الوجود الممكن لكل واحد منها . أما الأسطقسات فهي تعين سائر الموجودات بأجزائها كلها ، وأما المعدنية فتعين أنواع النبات والحيوان ، وكذلك الحيوان غير الناطق يعين الحيوان الناطق ، وأما الحيوان الناطق فإنه إذ لم يكن فوقه جنسٌ آخر من الموجودات الممكنة أفضل منه ، لم يكن له معونة بوجهٍ من الوجوه لشيءٍ آخر أفضل منه ، وإنما تكون معونته بعضه لبعض بالنطق والإرادة لا بالطبع والقسر ، كما سنرى عند الكلام على المدينة الفاضلة . وربما يفعل النطق أيضاً أفعالاً يكون فيها بالعَرَض معونة لما سواه من الموجودات الممكنة والأشياء الطبيعية ، مثل تفجير المياه وغرس الأشجار وبَذر الحبوب وانتاج الحيوان ورعيه وما أشبه ذلك ، لكن القاعدة العامة في ذلك تظل أن الأشرف لا يخدم الأدنى ، فليس شيء من الحيوان الناطق يخدم أو يعين ما دونه من الأنواع أصلاً[2] .

العدل في الموجودات : ولما كانت الأجسام قوامها في مادة وصورة ، وكانت الصور متضادة ، وكل مادة فإن شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها ، فقد صار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئهال (استحقاق) بصورته ، وحق واستئهال بمادته . فالذي له بحق صورته أن يبقى على الوجود الذي له ، والذي له بحق مادته أن يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي هو له . فإذا كان استئهالان متضادان لا يمكن أن يوفّى هذين معاً في وقتٍ واحد ، لزم ضرورةً أن يوفّى هذا مرة فيوجد ويبقى مدة ما ثم يتلف ويوجد ضده ، وذلك أبداً . فإنه ليس وجود أحدهما أوْلى من وجود الآخر ، ولا بقاء أحدهما أوْلى من بقاء الآخر ، إذ كان لكل واحد منهما قسم من الوجود والبقاء[3] .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٤ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

وأيضاً فإن المادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين ، وكان قوام كل واحد من الضدين بها ، ولم تكن تلك المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر ولم يمكن أن تُجعل لكليها في وقتٍ واحد ، لزم ضرورةً أن تُعطى تلك المادة أحياناً هذا الضد وأحياناً ذلك الضد ويُعاقب بينهما ، فيصير كل منهما كأن له حقاً عند الآخر ، ويكون عنده شيء ما لغيرٍ وعند غيره شيء هو له ، إذ كانت المادة الأولى مشتركة بينهما . والعدل في ذلك بين : وهو أنه ينبغي أن يوجد ما عند كل واحدٍ لكل واحد فيوفًاه . فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد ، معجل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع . ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنوع إلى أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم يتلف[1] .

قصور الموجودات الممكنة وحاجتها إلى الجسم السماوي : والموجودات الممكنة لما لم يكن لها في أنفسها كفاية في أن تسعى من تلقاء أنفسها إلى ما بقي عليها من الموجودات ، إذ كانت إنما أُعطيت المادة الأولى فقط ، ولا إذا حصل لها وجود كان فيها كفاية أن تحفظ وجوداتها على أنفسها ، ولا أيضاً إذا كان لها قسط وجود عند ضدها أمكنها من تلقاء نفسها أن تسعى لاستيفائه ، لزم ضرورةً أن يكون لكل واحد منها من خارجٍ فاعلٌ يحركه ، وإلى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود . والفاعل الأول الذي يحركها نحو صورها ويحفظ عليها إذا حصلت لها هو الجسم السماوي وأجزاؤه .

على أن الأجسام السماوية قد يمكن أن لا تفعل ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل ، لا لكلالٍ يكون فيها من أنفسها بل لإمتناع موضوعاتها عن قبول أفعالها ، أو لأن فاعلاً آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويقوّيها . فإن الممكنات لما أُعطيت القوى منذ أول الأمر وخُلّيت يفعل بعضها في بعض ، أمكن أن تضاد أفعال الأجسام السماوية أو تشاكلها ، وتكون الأجسام السماوية بعد إعطائها تلك القوى معينة لها أو عائقة[2] .

* * *

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢) السياسات المدنية ص ٦٤ .

في هذه اللوحة الجميلة الرائعة التي لا نجد لها نظيراً عند أي من الفلاسفة القدماء ، والتي هي وليدة أصالة الفارابي ونتيجة معاناته الطويلة لفلسفة القدماء - أقول في هذه اللوحة يربط الفارابي العالم الأعلى بالعالم الأدنى ، ويصور لنا الكون بقسميه كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجري كل شيء فيه بدقة ونظام وفي تدرج يشرف فيه الأعلى على الأدنى ويستجيب الأدنى للأعلى ، وما من شيء فيه إلا له مقام معلوم .

فيا له من كونٍ جميل تسود فيه معايير السياسة والأخلاق وينتظمه قانون العدل وتسير الأشياء فيه برفق ومحبة وحكمة ، بحيث يحنو الكبير على الصغير ويحدب عليه ، كما يوقر الصغير الكبير وينصاع لإرادته ، مما لا نجد له نظيراً عند أرسطو بل حتى ولا عند أفلاطون . فكأننا هنا في مدينة فاضلة كبرى يريد الفارابي أن يجعل منها مثالاً يحتذى في تأسيس مدينته الفاضلة الصغرى وإقامة العدل فيها . وقد واتته اللغة وانصاعت له فاشتق لنفسه منها مصطلحات وتعابير يفصح بها عما يثقله من أفكارٍ ويتفجر في وعيه من معانٍ .

إنها السياسة تسود تفكيره الميتافيزيقي والطبيعي وتوجه أنظاره ، ولكنها سياسة من نوع خاص ، فهي سياسة طوباوية سماوية لحمتها الفلسفة وسداها التأمل العقلي والإرتفاع بالفكر عن شؤون السياسة والإجتماع . وكأني به يريد أن يبني مدينة سماوية على أنقاض مدينتنا الأرضية ، ويؤسس مجتمعاً روحانياً يسمو به عن مباذل مجتمعنا وحماقاته وينجو من صخبه وأعاصيره . أو لعله يريد أن يشد الأرض إلى السماء ويجذب الخسيس إلى الشريف ، كما تجذب الصورة مادتها وتشدها إليها لتسمو بها إلى رتبتها ، في حركة رشيقة من خدر الألفاظ وسحر المعاني يريد بها أن يستأصل الفساد ويقطع دابره .

فلينعم الفارابي بأحلامه ومُثُله وليطر بها كل مطار !

النفس

يُعرِّف الفارابي النفس - كأرسطو - بأنها « استكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة »[1] ثم يضيف بعد ذلك (الفصل) لتعيين كل مرتبة من مراتب

(٢) رسالة في مسائل متفرقة ص ١٨ - ١٩ .

النفوس . إذ النفس ليست مقصورة على جنس واحد من أنواع الموجودات وإنما هي تشمل جميع الكائنات الحية . فالفصل هو الذي يميز نوعاً عن نوع . فهناك النفس النباتية واستكمالها يكون بالإغتذاء والنمو وتوليد المثل ، وهناك النفس الحيوانية واستكمالها يكون بالإحساس والحركة الإرادية ، وهناك النفس الإنسانية واستكمالها يكون بإدراك المعقولات . بل وللسماء نفس ولكل كوكب من الكواكب نفس . لكن أنفس الأجسام السماوية مباينة لأنفس الناس والحيوانات والنباتات ، فهي أشرف وأكمل وجوداً من نفس أنواع الحيوان التي لدينا . وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلاً ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً ، من قِبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر وأنها تعقل ما تعقله دائماً . أما أنفسنا نحن فإنها تكون أولاً بالقوة ثم تصير بالفعل ، وذلك أنها تكون أولاً هيئات قابلة معدة لأن تعقل معقولاتها ، ثم من بعد ذلك تحصل على المعقولات وتصير حينئذ بالفعل . وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة ، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط ،وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الإنسان . والتي تعقلها الأنفس السماوية هي المعقولات بجواهرها ، وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة . وكل نفس منها تعقل الأول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها . وأما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها[1] .

هذا والنفس النباتية (أو الغاذية) هي أول مراتب النفوس ، فلا يمكن وجود كائن حي من إنسان أو حيوان أو نبات بغير قوى النفس النباتية ولذلك فهي منبثة فيها جميعاً لا يخلو واحد منها .

وأما الحيوان فله ـ فضلاً عن قوى النفس النباتية ـ قوى أخرى بمقدار الفرق بين الحيوان والنبات . فالنبات ينمو ويغتذي ويولد المثل ، وكذلك الحيوان . لكن هذا الأخير ينزع ويحس ويفعل أفعاله بالآلات الجسمانية .

وأخيراً الإنسان فإن له ميزة ينفرد بها عن الحيوان والنبات ، وهي التفكير . فهو إلى جانب أنه يشارك النبات في النمو والتغذي وتوليد المثل ، ويشارك الحيوان

---

(١) السياسات المدنية ص ٣٤ .

في النزوع والإحساس ، فإن له زياد قوة بأن يفعل لا بآلة جسمانية ، وتلك هي قوة العقل . فبالعقل يدرك ويتأمل ويستخلص ماهيات الأشياء .

قوى النفس

لذلك تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة أقسام كبرى : أ ـ نباتية ، ب ـ وحيوانية . ج ـ وإنسانية .

أ ـ فقوى النفس النباتية ثلاث :

القوة الغاذية ، وهي التي تحيل الغذاء إلى مشاكلة الجسم :
القوة المربية أو المنمِّية ، وهي التي تبلغ بالجسم كماله في النشوء .
القوة المولِّدة ، وهي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود .

ب ـ والقوى الحيوانية تنقسم قسمين :

محركة (أو نزوعية أو إرادية) ومدركة .

والمحركة على ضربين : إما شهوانية وهي التي تطلب النافع وإما غضبية وهي التي تدفع الضار .

والمدركة على ضربين أيضاً : فهي إما أن تكون بالحواس الخمس الظاهرة أو بالحواس الخمس الباطنة .

والحواس الخمس الظاهرة هي :

البصر ، هو مرآة يتشبَّح فيها خيال المبصرما دام يحاذيه ، فإذا زال ولم يكن قوياً انسلخ .

السمع ، وهو جوبة (حفرة) يتموّج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله فيُسمع .

اللمس ، وهو قوة في عضو معتدل يحسُّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاق مؤثر ، وكذلك حال الشم والذوق[1] .

---

(١) فصوص الحكم ، ص ١١ .

وإن وراء المشاعر الظاهرة شركاً وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور . ومن ذلك :

الحس المشترك ، ففي الحد المشترك بين الظاهر والباطن قوة تجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها وهي الإحساس بالحقيقة ، وعندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها[1] .

المصوِّرة ، وهي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس وملاقاتها ، فتزول عن الحس وتبقى فيها . وهي في مقدم الدماغ[2] .

الواهمة أو الوهمية ، وهي قوة تدرك من المحسوس ما لا يُحس ، كالشاة إذا تشبحت صورة الذئب في حاستها الظاهرة تشبَّحت عداوته ورداءته في حاستها الباطنة (الوهمية) ، وبالتالي أدركت عداوته ورداءته . أي إنها تدرك صورة الذئب بالحس وتعرف عدواته بالقوة الواهمة .

الحافظة : وهي خزانة ما يدركه الوهم كما أن المصورة خزانة ما يدركه الحس .

المتخيلة : وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي المصورة والحافظة فيُخلط بعضها ببعض ، ويُفصل بعضها عن بعض - في النوم واليقظة - على أنحاء مختلفة وصور متباينة ، بعضها صادق وبعضها كاذب . ولها مع ذلك إدراك النافع والضار واللذيذ والمؤذي ، دون الجميل والقبيح من الأفعال . ويقترن بها أيضاً نزوع نحو ما يتخيله صاحبها . وهذه القوة تقوم في الحيوان مقام القوة الناطقة في الإنسان[3] .

ج - القوى الإنسانية : وهي التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق . وبها يُروِّي فيما ينبغي أن يُفعل أو لا يفعل ، ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والمؤذي[4] وهي العقل أو القوة الناطقة .

---

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٨١ والفصوص ص ٢١ .

(٢) الفصوص ص ١٢ .

(٣) الفصوص ص ١٢ والسياسة المدنية ص ٣٣ .

(٤) السياسة المدنية ص ٣٢ - ٣٣ .

والناطقة منها عملية ونظرية .

فالعملية أو العقل العملي هي التي بها يعرف الإنسان ما شأنه أن يعمله بإرادته . والعملية منها مهنية ومنها مُروية . فالمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهَن . والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يُعمَل أو لا يُعمَل .

وأما النظرية أو العقل النظري فهي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً[1] .

وهكذا فإذا كانت النفس كمال الجسم كما مرَّ معنا ، فإن العقل هو كمل النفس ، فما الإنسان إلا العقل على الحقيقة .

وقد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه وزاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل .

والذي يهمّنا من هذه المعاني هنا جعله العقل على أربع درجات : أ) عقل بالقوة . ب) عقل بالفعل . ج) عقل مستفاد . د) عقل فعال .

أ) **فالعقل** الذي هو بالقوة هو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها ، وتلك الصوَر هي المعقولات . ويسمى هذا العقل أيضاً عقلاً هيولانياً ، لأنه شبه المادة الأولى التي تقبل جميع الصوَر . والصوَر تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع ، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصوَر في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها ومتميزة عن صور المعقولات ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصوَر[2] .

ب) فإذا حصلت فيها صوَر الموجودات صارت تلك الذات عقلاً بالفعل ، وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل ، وقد كانت من قبل أن تُنتزع عن موادها معقولات بالقوة . وهذه المعقولات قبل حصولها في العقل تكون إما صوَراً للأشياء الحسية وإما صوَراً مجردة عن المحسوس . فإن كانت

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣ .

(٢) رسالة في معاني العقل ص ١٢ ـ ١٤ .

صوراً للأشياء الحسية فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن الأيْن والوضع والمتى فتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية . أما إن كانت بذاتها صوَراً مجردة فإن العقل يدركها كما هي ، وتكون ماهيته مشبهة لوجودها أو هي عين وجودها . وفي الحالين فإن العقل بالفعل يكون هو والمعقول شيئاً واحداً . ومعنى قولنا في تلك الذات أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن المعقولات صارت صوَراً لها على إنها صارت هي بعينها تلك الصوَر . فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه[1] .

ج) فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم ، وعُدت من حيث هي معقولات ، في جملة الموجودات والمثل . وشأن الموجودات كلها أن تُعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات ، من حيث هي معقولات بالفعل وهي عقل بالفعل ، أن تُعقل أيضاً ، فيكون الذي يُعقل حينئذٍ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل ، ويكون وجوده ، وهو معقول ، هو وجوده في ذاته ، وهو الآن العقل المستفاد . وبعبارة أخرى إن العقل المستفاد هو قدرة العقل ، الذي بالفعل ، على إدراك ذاته أنه بالفعل . وهو شبيه بالصورة للعقل الذي بالفعل ، والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد . وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحدّ الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنتسب إلى الهيولى والمادة . وإذا ارتُقي منه فإنما يُرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة ، وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال[2] . ففي هذه الرتبة لا يكون بين الإنسان وبين العقل الفعّال شيءٌ اخر كما يقول الفارابي[3] .

د) والعقل الفعال هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو ، بنوعٍ ما ، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد ، وهو الذي جعل

---

(١) المصدر السابق ص ١٤ ـ ١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤ ـ ٢٥ .

(٣) المدينة الفاضلة ، ص ١٠٣ .

تلك الذات ، التي كانت عقلاً بالقوة ، عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات ، التي كانت معقولات بالقوة ، معقولات بالفعل . ونسبته إلى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة ، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات ، التي هي عقل بالقوة ، شيء ما ، منزلته منه منزلة الأشفاف بالفعل من البصر ، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعّال[1] .

وهكذا فالعقل الفعّال (ويُسميه الفارابي أيضاً الروح الأمين وروح القُدُس) هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلاً بالفعل ، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك . ومَثَلُه في ذلك مَثَلَ الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل . فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل به فيشتعل حدساً . وهنا يتلاقى عند الفارابي نظرية المعرفة بنظرية الفيض وتختلط الفلسفة بالتصوف والدين .

وحدة النفس

وهذه القوى التي للنفس وإن كانت متعددة فإنما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس . فجوهر النفس واحد . والسر في وحدتها أن قوى النفس منسجمة فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً . فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها ومادة لما فوقها ويشرف الأعلى منها على الأدنى ، ويخضع المرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن وكما في نظام الفيض أيضاً .

وهكذا فالقوة الغاذية (أو النباتية) هي شبه المادة للقوة الحاسة ، والحاسة صورة في الغاذية . كما أن القوة الحاسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة للحاسة . وكذلك القوة المتخيلة هي مادة للقوة الناطقة ، كما أن الناطقة صورة في المتخيلة وليست مادة لقوى أخرى . فهي صورة لكل صورة تقدمتها[2] .

---

(١) رسالة في معاني العقل ص ٢٤ ـ ٢٧ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٧٤ .

لئن كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو إلا أنه لا يقره على أن البدن جزء من تعريف النفس . فالنفس عنده هي معنى زائد على الجسمية . بل هو يتصور النفس تصوراً صوفياً يشف عن نزعة إشراقية واضحة . فهو يذكر في (فصوص الحكم) أن الروح الذي للإنسان نفثة من العالم الإلَهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقة ولا تتعين بإشارة ، ولا تتردد بين سكون وحركة . فلذلك تدرك المعدوم الذي فات والمنتظَر الذي هو آتٍ . فالإنسان يتألف من جوهرين : أحدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك ساكن ، متحيز منقسم ، والآخر مباين للأول في هذه الصفات ، غير مشارك له في حقيقة الذات ، يناله العقل ويعرض عنه الوهم . وهكذا يلتقي في الإنسان العالم الطبيعي والعالم الإلَهي ، أو ـ على حد تعبير الفارابي ـ عالم الخلق وعالم الأمر[1] .

فالنفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق . إنها جوهر روحاني بسيط مباين للبدن ، مفارق له ، قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم . وللفارابي على ذلك أدلة وبراهين ذكرها في (عيون المسائل) و(فصوص الحكم) وغيرهما من الرسائل الأخرى دون أن يتوسع فيها ، وترك لخَلَفه ابن سينا أمر معالجتها بكثير من العمق والدقة واستخلاص ما يمكنه استخلاصه منها . وها هي ذي أهم الأدلّة :

الأول : إن النفس تدرك المعقولات ، والمعقولات معانٍ مجرّدة عما سواها كالبياض والسواد . فلو كانت النفس جسماً لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار ، وعندئذٍ لا تكون معقولات بل جزئيات . وهكذا فلو حصل معقول في الجسم لكان يحصل له شكل ووضع ومقدار ، فخرج من أن يكون معقولاً[2] .

وبذلك فإن النفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها ، فالشبيه إنما يدرَك بالشبيه .

---

(١) فصوص الحكم ص ٩ و١٥ .

(٢) الفارابي ، رسالة في إثبات المفارقات ، ص ٧ .

الثاني : أنها تشعر بذاتها بلا آلة ، أي بلا حاجة إلى عضو مادي . فلو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها ، فكانت بينها وبين آلتها آلة ، ويتسلسل ، بل ما يدرك ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة فذاته لغيره . فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته .

الثالث : إنها تدرك الأضداد معاً ، بحيث يمتنع أن توجد على ذلك الوجه في المادة . فإذا وُجد فيها ضد امتنع أن يوجد فيها الضد الأخر في آنٍ واحد ، وأما النفس فإنها تدرك الضدين معاً . فالنفس إذن ليست من جوهر البدن .

الدليل الرابع : إقناعي يعزز الأدلة السابقة . ولكن ليست له في ذاته قوتها ويقينها : وهو أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة وما يصيب البدن من كلالٍ وضعف . والعقل كمال النفس كما مرّ معنا ، فلولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه . فكل منهما إنما يسير في خط مباين للخط الذي يسير فيه الأخر .

اتصال النفس بالبدن

والنفس متصلة بالبدن أوثق إتصال . فهي صورة للجسد وهو مادة لها . والجسم الإنساني أشبه بالمدينة يقوم على كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى الذي هو القلب ، فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضوٍ آخر . ويليه الدماغ ، فإنه يخدم القلب في نفسه وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . والقلب هو ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الأعضاء ومنه تسترفد، وذلك بما ينبعث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب . ويلي الدماغ في الأهمية الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك أعضاء التوليد[1] .

والأعصاب هي أدوات الحس والحركة ووسائل الإتصال بين أجزاء البدن المختلفة وهي سريعة القبول للجفاف . لذلك كانت تحتاج دائماً إلى رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤاتية للتمدد والتقاصر وتستبقي بها قواها النفسانية . وكل قوة في عضو من شأنها أن تفعل فعلاً جسمانياً أو نفسانياً في عضوٍ آخر ، فإنه يلزم ضرورةً

(١) المدينة الفاضلة ص ٧٤ ـ ٧٥ .

إما أن يكون ذلك الآخر متصلاً بالأول كإتصال كثير من الأعصاب بالدماغ أو أن يكون بينهما مسيل جسماني كفعل الدماغ في القلب[١] .

هذا وأول ما يتكوّن من الأعضاء القلب ثم الدماغ ثم الكبد ثم الطحال ثم تتبعها سائر الأعضاء . وأما أعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل عن جميعها ورياستها في البدن يسيرة[٢] .

والحواس هي النوافذ التي تطلُّ منها النفس على العالم الخارجي . فمن فقدَ حساً ما فقدْ فقدَ علماً ما . فلولا الحواس لما حصل الإحساس ، أي لولا البدن لما حصل الإدراك . فلولا أن البدن مهيأ لقبول النفس لما وجدت النفس . فالنفس إنما تفعل بآلة جسدانية والجسد هو بمثابة موضوع النفس ، والموضوع الأول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب والذي يسري في أعصاب الحس . فالقوى النفسانية إذن موطنها الجسد عامة والأعصاب خاصة ، وبالتالي فإن البدن ضروري للنفس ضرورة المادة للصورة .

حدوث النفس

لقد كان الفارابي واضحاً في إنكاره لآراء أفلاطون التي تقول بقدم النفس وهبوطها من عالم المُثل . فالنفس عند الفارابي إنما تحدث بحدوث البدن المستعد لقبولها . ولا يجوز أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون ولا أن يوجد لبدن واحد نفسان ، بل إن لكلّ جسم نفساً تختص به . إنها صورة الجسد فلا تستقل بالوجود دونه ، فكلما حصل استعداد في بدن ما فاضت عليه من العقل الفعّال نفس لها قوة الإدراك هي الإنسان على الحقيقة .

فالعقل الفعال إذن هو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحلّ فيه حلول الصورة في المادة . ولذلك رأينا الفارابي يسمي العقل الفعال (واهب الصوَر) . وسيأخذ بهذه التسمية ابن سينا والغزالي ، وعنهما ستنتقل إلى اللاتينية وستُترجم بالتعبير التالي : dator formarum الذي ذاع في أوروبا في القرن الثالث عشر .

---

(٢) المصدر السابق ص ٧٦ ـ ٧٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٨ .

ولا تحدث النفس في الإنسـان دفعة واحدة بل على درجات . فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى وهي القوة الغاذية .

ثم يحـدث بعد ذلـك القـوة التي بها يحسُّ الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها التي بها يحس الطعوم والتي بها يحسُّ الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها . ويحدث مع الحواس نزوع إلى ما يحس فيقبل عليه، ونزوع عما يحس فيبتعد عنه .

ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها ، وهذه هي القوة المتخيلة .

وأخيراً يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ويميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم[1] .

وهكذا فإذا كانت قوى النفس لها مراتب ودرجات ، منها الأدنى والأوسط والأعلى ، ولما كانت كل درجة مادة للدرجة التي تليها وشرطاً لها ، كان من الطبيعي أن تحدث المادة قبل الصورة والشرط قبل المشروط ، وبالتالي كان لا بد أن تحدث قوى النفس على الترتيب الذي ذكره الفارابي .

خلود النفس :

لم يتناقض الفارابي في شيء كتناقضه في مسألة الخلود . وكان سبب تناقضه حرصه الشديد على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فأرسطو يؤكد في كتاب (النفس) أن الذي يفسد في النفس إنما هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه ، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى . كما يؤكد من ناحيةٍ أخرى أن النفس صورة للبدن ، وأن المادة ، أي البدن هي السبب في اختلاف الأفراد فيما بينهم . وقد اعتمد الفارابي على هذين المبدأين ليصوغ رأيه الجديد. وإذ لم يتحرر من فلسفة أرسطو فقد اختلف مؤرخو الفلسفة بين كونه مثبتاً لخلود النفس أو قائلاً بفنائها . فهو تارة يورد ما يؤيد الخلود وتارة يبدو وكأنه ينفيه .

وقد لاحظ ابن طفيل تناقض الفارابي في هذه المسألة فقال ما نصه :

---

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٧٠ .

« وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة)[1] بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له . ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس (الفاضلة) الكاملة . ثم وصف في [شرح] (كتاب الأخلاق) شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيرِ الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم . وهذه زلة لا تُقال وعثرة ليس بعدها جبر »[2] .

وللتوفيق بين الأراء المتعارضة عند الفارابي في مسألة الخلود ، وهو توفيق قد لا يخلو من الإقتسار والمزالق ، يمكننا أن نقول إن مصير النفس بعد الموت عنده يتوقف على حظها من الحكمة النظرية والحكمة العملية . فإذا اكتملت لديها أسباب هاتين الحكمتين كُتب لها الخلود . وعلى ذلك يمكن أن نفرِّق بين ثلاثة أنواع من النفوس عند الفارابي .

أولاً : نفوس عرفت السعادة وعملت على بلوغها ، وهي النفوس التي وصلت إلى مرتبة العقل المستفاد وابتعدت عن نوازع البدن ، فأصبح في مقدورها أن تستغني عن المادة واستحال عليها العدم لأجل كمالها . فإذا فارقت أجسادها نعمت بالسعادة الدائمة ، وكلما جاءها فوج جديد من جنسها ازدادت سعادتها واشتدَّ التذاذها[3] .

ثانياً : نفوس عرفت السعادة فأعرضت عنها وانغمست في الشهوات . فهي خالدة في الشقاء ، وتشقى كلما انضمت إليها فئة من أبناء جنسها[4] .

ثالثاً : نفوس لم تعرف السعادة فبقيت غير مستكملة وظلت على حالها

---

(١) يعني بن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

(٢) حي بن يقظان ص ١٢ ـ ١٣ .

(٣) المدينة الفاضلة صفحة ١١٤ ـ ١١٥ والسياسات المدنية صفحة ٨٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١١٩ ـ ١٢٠ والسياسات المدنية ٨١ ـ ٨٢

الهيولانية ففسدت بفساد الجسد » وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم ، على مثال ما يكون عليه البهائم والسباع والأفاعي »[1] .

نظرية النبوة

لم يكن الفارابي أقل إهتماماً بالنبوة من الكندي الذي أوجز وأجمل فجاء الفارابي فوسَّع وفصَّل حتى لم يدع زيادة لمستزيد . فقد كانت قد انتشرت قبله موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الفكر الإلحادي في الإسلام هما أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي (القرن الثالث للهجرة) وأبو بكر محمد بن زكريا الرازي (القرن الثالث للهجرة أيضاً) .

فأما ابن الراوندي فيمكن تلخيص مذهبه في جملة ذكرها في مطلع كتابه (الزمردة) الذي نسبه إلى البراهمة : يقول هؤلاء ؛ « إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نِعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونِعَمُه ، ومن أجله صحَّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب . فإذا كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غُنينا بما في العقل عنه ، والإرسال (أي بعثة الرُسل) على هذا الوجه خطأ . وإن كان [ما يأتي به الرسول] بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فحينئذٍ يسقط عنا الإقرار بنبوَّته »[2] .

فالهداية إنما هي للعقل حده ، وما بعثة الأنبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها . وأما ما يُقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس « بالأمر الخارق العادة ، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من [بقية] تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من [سائر أفراد] تلك العدة »[3] .

---

(١) المصدر السابق ص ١١٨ والسياسات المدنية صفحة ٨٣ .
(١) نقلاً عن الدكتور عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الإلحاد في الإسلام صفحة ٨٠ .
(٣) نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٨٧ .

ويذهب الرازي إلى مثل هذا الرأي أيضاً ، إذا لم نقل إلى أكثر منه . فهو يُشيد بالعقل بلهجة قاطعة لا نظير لها إلا عند كبار العقليين . فالعقل عنده هو المرجع في كل شيء : أمور الدين والألوهة وأمور الدنيا والحياة . فإن الباري ـ كما يقول في مستهل كتابه (الطب الروحاني) ـ « إنما أعطانا العقل . . . لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مِثلنا نيلهُ وبلوغهُ . . . بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا . . . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا ، الخفية المستورة عنا . . . وبه وصلنا إلى معرفة الباريء . . . وإذا كان هذا مقدارَهُ ومحلّه وخطره وجلالته ، فحقيق علينا ألا نحطه من رتبته ، ولا نُنزله من درجته ، ولا نجعله ـ وهو الحاكم ـ محكوماً عليه ، ولا ـ وهو الزِمام ـ مزموماً ، ولا ـ وهو المتبوع ـ تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به ، ونعتمد فيها عليه ، فنُمضيها على أمضائه ونوقفها على إيقافه »[1] .

فهو بهذا النص ـ ولا سيما في القسم الأخير منه ـ يُعرِّض من طرف خفي باللجوء إلى أي سلطة خارجة عن نطاق العقل ، كسلطة الدين والنبوة مثلاً . ولا يكتفي بهذا التلميح وإنما هو يعمد إلى التصريح في مناظرة له مع أبي حاتم الرازي . فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات : « من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ »[2] . ويُشير في كتابه (مخاريق الأنبياء) إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها ؟ : « زعم عيسى انه ابن الله ، وزعم موسى أنه لا ابن له ، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس . . . وزعم محمد أن المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتل وصُلب »[3] فإن دلّ هذا التناقض على شيء فإنما يدلّ على بطلان النبوة ، وإلا نسبنا إلى الله الحكيم التناقض والإضطراب .

---

(١) رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٠٢ .

(٢) رسائل فلسفية ، نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٠٤ ـ ٢٠٥

(٣) بول كراوس : فصول مستخرجة من كتاب (أعلام النبوة) لأبي حاتم الرازي نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٠٧

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لا بدَّ لأصحاب العقول والقرائح أن يتخذوا موقفاً معيناً . فتجندت الأقلام لصدها والرد عليها ، وقد تفاوتت هذه الردود في قوتها واعتمادها على العقل والنقل . وأما الفارابي فكان رده عقلياً خالصاً لا أثر للنقل فيه ، بل ربما كان فيه تعريض بالنقل ومخالفة صريحة له . وبذلك يكون في مستوى الحملة العقلية البحتة التي شنها الرازي وابن الراوندي .

هذا وقد عقد الفارابي لنظرية النبوة في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلين متكاملين : الأول عنوانه : (القول في سبب المنامات) والثاني عنوانه : (القول في الوحي ورؤية الملك) . كما عرض لها عرضاً جزئياً عابراً في بعض كتبه الأخرى مثل (كتاب السياسات المدنية) .

النبوة في رأي الفارابي ليست أمراً فوق الطبيعة ، ولا شيئاً خارقاً للعادة ، إنها ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الأخرى ، وما النبي سوى إنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال . إذ للمخيلة في فلسفة الفارابي أهمية خاصة لإرتباطها الوثيق بالنبوّة . وهو يعرّف المخيلة بأنها قوة متوسطة بين الحاسة وبين الناطقة[1] . وهي تحفظ رسوم المحسوسات وتفعل فيها بأن تركّب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض . ولها أيضاً قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة[2] التي تبقى محفوظة فيها . فأحياناً تُحاكي المحسوسات وأحياناً تُحاكي المعقولات وأحياناً تُحاكي القوة الغاذية ، وأحياناً تُحاكي القوة النزوعية وتُحاكي أيضاً ما يصادف البدن من المزاج .

وليس للمخيلة أن تقبل المعقولات بما هي معقولات « فالقوة الناطقة متى أعطتها المعقولات لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة ، لكن تحاكيها بما تحاكيها من المحسوسات »[2] . « فتُحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال : مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة بأفضل المحسوسات وأكملها ، مثل الأشياء الحسنة المنظر ، وتُحاكي المعقولات الناقصة بأخسّ المحسوسات وأنقصها ، مثل الأشياء القبيحة

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ، صفحة ٨٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٢) نفس المصدر ، صفحة ٩٠ .

المنظر »[1] .

هذا والناس يختلفون في فِطَرهم . فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي أن يعلمها . بل يحتاج في ذلك إلى معلم ومرشد[2] ، وهذا هو الرئيس . والرئيس قد يكون رئيساً أولاً ، وقد يكون رئيساً ثانياً ، فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنساناً آخر . فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج أن يرأسه إنسان آخر ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له أي حاجة في شيء إلى إنسان يرشده . وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعّال . وهذا الإنسان هو الذي ينبغي أن يُقال فيه أنه يوحى إليه . فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة ، وذلك إذا لم يبقَ بينه وبين العقل الفعّال واسطة . ولأن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول ، فإن السبب الأول هو الموحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعّال[3] . ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى . وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها .

وتفصيل ذلك أن المتخيلة متى خلت إلى نفسها أثناء النوم انفردت قواها بنفسها ، فارغة عمّا توردُه إليها الحواس من رسوم المحسوسات وتخلّت عن خدمة القوة الناطقة والنزوعية ، ثم عمدت إلى ما لديها من مخزونات ذهنية وصور رسوم فقاربت بينها وركّبتها وولّدت منها صوراً جديدة[4] . ولها إلى جانب ذلك فعل ثالث وهو المحاكاة ، أي تقليد المحسوسات والمعقولات وغيرها تقليداً ينسجم مع مزاج النائم وحالته النفسية ، فيحلم النائم مثلاً بالسباحة أو القتال . . . فتحاكي المعقولات التي في نهاية الكمال مثل السبب الأول والأشياء المفارقة للمادة والسموات ، وتُحاكي المعقولات الناقصة مثل الأشياء القبيحة المنظر . وهذه كلها قد تكون في النوم[5] . وقد تجري المحاكاة أثناء اليقظة ، إلاّ أن التي تكون في اليقظة قليلة ، وفي الأقل من الناس . ذلك أن القوة المتخيلة إذا

(١) المصدر السابق صفحة ٩١ .
(٢) كتاب السياسات المدنية ، ص ٧٨ .
(٣) المصدر السابق صفحة ٨١ .
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨٨ .
(٥) المصدر السابق صفحة ٩١ - ٩٢ .

كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء قوياً يستغرقها بأسرها ولا تمنع القوة الناطقة من القيام بوظائفها ، بل كان فيها ـ مع اشتغالها بالمحسوسات الواردة عليها من خارج واستخدامها للقوة الناطقة ـ فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها في وقت النوم ، حتى تبلغ في ذلك نهاية الكمال ، فاضت عليها من العقل الفعّال ، وفي حال اليقظة ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات وفاضت عليها محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ورأتها . فيكون لها بما فاض عليها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . هذه هي أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة[1] .

وهنا يفرّق الفارابي في (المدينة الفاضلة) بين النبي والفيلسوف تفرقة دقيقة ، فإنه إذا حصل ذلك في كلا جزئي القوة الناطقة وهما النظرية والعملية ـ فضلاً عن القوة المتخيلة ـ كان هذا الإنسان هو الذي يوحَى إليه ، فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل من العقل الفعّال ، حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على الدوام ، وبما يفيض منه إلى المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات[2] . وهكذا فالعقل المنفعل عند الفيلسوف يقابله المتخيلة عند النبي ، وبهذه الصفة فإن الفيلسوف أرقى من النبي :

الأول يتلقى الحقائق عارية ، والثاني يتلقاها محاكاة ، فإن أكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهّم مبادىء الموجودات ومراتبها والعقل الفعّال و . . . ، هؤلاء يجب أن ترتسم في نفوسهم خيالاتها ومثالاتها وأمور تُحاكيها[3] ، أما أصحاب الفطرة الفائقة فهم وحدهم القادرون على فهمها وتعقّلها .

الأول يوجه كلامه إلى أصحاب الفطرة الفائقة ، والثاني يوجهه إلى الجمهور . فهل يستويان ؟

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٣) السياسات المدنية صفحة ٨٥ .

هذا موجز نظرية الفارابي في النبوّة ، وهذه النظرية مخالفة للدين مخالفة صريحة . فالنبوّة في الإسلام : فضل يؤتيه الله من يشاء ﴿ والله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾[1] . إنها اختيار إلهي لا مدخل فيه للشخص . وقد ختم الأنبياء بنبوّة محمد عليه السلام فهو خاتم الأنبياء والمرسلين : ﴿ ما كان محمد أبا أحدٍ من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين ﴾[2] . هذه هي عقيدة النبوّة عند المسلمين . أما الفارابي فإن باب النبوّة مفتوح عنده لكل إنسان تحققت له مجموعة من الخصال والصفات والمناقب ، وهي متاحة لجميع البشر في كل زمان ومكان ولم تتوقف ولن تتوقف إلاّ في نهاية الزمان . فأين هذه النبوّة الفلسفية من النبوّة الشرعية التي يقول بها الإسلام .

إن النبوّة التي يقول بها الفارابي هي نوع من الفلسفة ، والنبي عنده هو بمعنى ما رجل فيلسوف لا فرق بينه وبين الفيلسوف التقليدي إلاّ أن هذا الأخير يتجه إلى الخاصة بينما يتجه النبي إلى العامة . ثم إن العامة موضع احتقار عند جميع الفلاسفة ، أما هؤلاء فهم الطبقة المختارة ، وبالتالي فإن النبي أقلّ منزلة من الفيلسوف وذلك للتفاوت الكبير بين العامة والخاصة . يضاف إلى ذلك أن القوة المتخيلة لا تقدّم الحقائق التي تتلقاها من العالم العلوي كما هي ، بل تُحدث فيها تغييرات جمّة لتوافق عقلية الأشخاص الموكلة بإصلاحهم . وأ ؟مّا الفيلسوف فإنه يتلقى هذه الحقائق عارية كما هي بلا أي زخرف أو زينة ، ذلك أن أكثر الناس لا قدرة لهم على تفهّم مبادىء الموجودات ومراتبها ، بل هم محتاجون إلى من يعرفهم ذلك « فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها ، بل يحتاج في ذلك إلى معلّم ومرشد »[3] .

ومعنى ذلك أن الفيلسوف أصدق من النبي ، لأنه لا يضفي على الحقائق أي قيمة خارجية مكتفياً بقيمتها الذاتية ، خلافاً للنبي الذي لا يتورّع عن التفريط في قيمة الحقائق الذاتية إرضاء للعامة وتملقاً لمشاعرهم الفجة وعقولهم التي لم تبلغ درجة النضج والكمال .

---

(١) القرآن الكريم ، ٦٠ / ١٢٤ .
(٢) القرآن الكريم ، ٣٣ / ٤٠ .
(٣) السياسات المدنية ، ص ٧٨ .

وهكذا نرى الفارابي مؤمناً بالعقل طريقاً إلى إدراك الحقائق واكتناهها والإحاطة بها على اختلاف صورها وأشكالها . وهو في إيمانه هذا ، لا يقل عن ابن الراوندي والرازي وأمثالهما من روّاد حركة الزندقة في الإسلام .

ويكمن الفرق بين الفارابي والزنادقة في مسألة النبوّة ، أن هؤلاء ينكرونها جملة وتفصيلاً ، وينكرون كل ما ترتّب عليها من نتائج ، وأما الفارابي فإنه يؤمن بالنبوّة ، ولكن على طريقته الخاصة ، فهو فيلسوف يربأ بنفسه أن يكون من أتباع المخيلة . إنه من أصحاب الفطرة الفائقة ، وبالتالي يحق له ما لا يحق لغيره . وإذا كان في هذا ما يجافي الدين فحسبه أنه أعطى الوحي والإلهام دعامة فلسفية راسخة وأثبت لمنكريهما أنهما لا يخالفان مبادىء العقل .

لكن ذلك لا يمنع أن نظرية النبوّة الفارابية قد أصابت الإسلام في الصميم لأنها تؤدي إلى النتائج التالية :

١ ـ تفوّق الفيلسوف على النبي ـ أي نبي ـ حتى النبي محمد عليه السلام ، فالنبوّة بالمعنى الديني هي وليدة الإتصال المباشر أو شبه المباشر (جبريل) بالله ، بينما هي عند الفارابي وليدة النشاط الذاتي للإنسان . وهذا مخالف للدين مخالفة صريحة . فالنبي محمد هو بنص القرآن ، فوق الناس جميعاً بمن فيهم الفلاسفة لأنه رحمة لهم جميعاً ﴿ **وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين**[1] . فالله قد أرسل محمداً ـ لا الفارابي أو غيره من الفلاسفة ـ رحمةً للعالمين .

٢ ـ الفارابي ـ كالكندي من قبله ـ قد فتح باب النبوّة أمام كل إنسان ما دام مستوفياً لبعض الشروط . بينما هي في القرآن اختيار إلهي . فالنبوّة ليست أمراً مكتسباً بحالٍ من الأحوال . فإن أهل الحق يقولون فيها يذكر الشهرستاني أن « النبوّة ليست صفة راجعة إلى النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمّن الله بها على من يشاء من عباده »[2] .

٣ ـ وهذا الباب مفتوح في كل زمان ومكان ، بينما هو قد أُقفِل بمجيء محمد ﷺ

(١) القرآن الكريم ، ٢١ / ١٠٧ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، صفحة ٤٦٢ .

خاتم الأنبياء والمرسلين بنص القرآن الكريم .

وعلى طريقة الفارابي في تفسير النبوّة ، سار ابن سينا وفلاسفة الإسلام الآخرون ، فانحازوا إلى جانب العقل في مقابلة النبوّة ، وإلى جانب الفلسفة في مقابلة الدين .

التصوف العقلي

التصوّف على نوعين : تصوّف روحي وتصوّف عقلي .

فالتصوّف الروحي يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب من الحرمان والتعذيب تنتهي بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن العبارة عنها بالألفاظ . ويكاد أقطاب الصوفية يتفقون على أن غاية التصوّف الروحي إنما هي الفناء عن أنفسهم والبقاء في الله وإتحاد العبد بالمعبود والرب بالمربوب .

ويلاحظ في هذا النوع من التصوف أن العقل والتأمل والتفكير المجرد أمور لا دخل لها في تحقيق هذه الغاية ، أو على الأقل أنها تأتي في المرتبة الثانية والأخيرة ، بمعنى أنه من الممكن للإنسان أن يكون من كبار رجال التصوف دون أن يهتم بتنمية الجانب العقلي فيه ، بل إن بعضهم يندد بالعقل ويراه عائقاً عن التصوف الصحيح .

وليس كذلك التصوف العقلي . فإذا كان التقشف والحرمان وتعذيب البدن هي أدوات التصوف الروحي ، فإن أدوات التصوف العقلي هي - بحكم التعريف - التأمل والتفكير والنظر العقلي المجرد . فبالعلم - وبالعلم وحده - يصبح العقل الهيولاني الذي حصلت فيه المعقولات ، عقلاً بالفعل ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلاً مستفاداً يشرق عليه العقل الفعال ، فيتحرر من اناذة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام . أما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة ، فالمعوَّل فيها إنما هو النظر لا العمل .

والفارابي هو - بحكم تنشئته العقلية والفلسفية - إلى التصوف العقلي أميَل . فهو فيلسوف نظري بعيد عن الواقع ، وصاحب مذهب مثالي يرى العقل

في كل مكان . فالله عقل ، والعالم محكوم بنظام العقل ، وكل شيء هو امتداد لهذا العقل ومظهر من مظاهره . ولا يرتقي الإنسان إلى الله ولا ينال السعادة إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر .

ومع أن الفارابي كان زاهداً متقشفاً في حياته العملية ، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف ، وإنما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والإبتعاد عن كل ما يشغله عنها . فمباذل الحياة ومباهج الدنيا وزخرفها من شأنها أن تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التي ينشدها ، ولذلك لم يقبل من صلات الأمير الحمداني سيف الدولة ـ على وفرتها ـ إلا أربعة دراهم كل يوم ، اقتصر عليها راضياً ليتمكن من الإنكباب على التأليف والدرس والتأمل ويبلغ مرتبة العقل المستفاد فيكون على إتصال دائم بالعقل الفعال والعقول المفارقة والأرواح القدسية . هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية ويشتعل حدساً : لقد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلقائه دون أن يتحد به أو يفنى فيه . فالفارابي لا يؤمن بإمكان الإتحاد بين العقل الإنساني والعقل الفعال ، وذلك لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال . وكل ما في الأمر أنه يحصل تقارب شديد بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية ، فتتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال وتتم له غبطة المشاهدة . وتلك هي السعادة والبهجة القصوى لكل عاقل .

هذا هو تصوف الفارابي ، تصوف التأمل والتفكير والنظر . إنه ينفذ إلى كل شيء في فلسفة الفارابي . فالألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته منبثة في جميع كتاباته . وإنك لتشعر وأنت تقرؤه أن التصوف ليس مجرد نظرية عقلية اعتنقها وإنما هو حال نفسية عاشها . فهو نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والنفسية والأخلاقية ، وجزء متمم لها ، بحيث لا ينفصل عنها إلا بعملية بتر قسرية تفقدها روحها وميزتها التي بها تمتاز . إنه امتداد لنظرية المعرفة عند الفارابي ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلاً مستفاداً ويتهيأ لتلقي الوحي والإلهام . إنه من فلسفة الفارابي بمنزلة الصورة من المادة ، فالإبقاء عليه إذن حاجة باطنية وضرورة من ضرورات المذهب ومتطلباته .

وفي هذه النظرية الصوفية يظهر تأثر الفارابي بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

كما تتجسد فيها ميول الفارابي واستعداداته وعوامل البيئة التي كانت تحيط به . فهي « في تكوينها العلمي تخضع خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب الأفلوطينية . جمع الفارابي كل ذلك ونسقه ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فيمن جاؤوا بعده »[1] . فقد نفذت هذه النظرية إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت في صوفية المسلمين والمسيحيين[2] واليهود[3] . بل لقد امتد تأثيرها إلى أئمة الفكر الفلسفي في العصر الحديث[4] .

الأخـلاق

أكثر الفارابي من التأليف في موضوع الأخلاق ، لكن لم يصلنا من ذلك سوى عدد قليل جداً هو دون المفقود كماً وكيفاً . ولا يسع دارس الأخلاق عنده إلا أن يكتفي بهذا القليل ريثما يتمكن يوماً ما من اكتشاف عددٍ أكبر من كتبه وتصانيفه الأخلاقية التي يعلوها الغبار في أقبية دور الكتب العالمية وظلماتها .

وكان عمدته الأساسية ـ في هذا الموضوع ـ وكذلك سائر الفلاسفة الإسلاميين من بعده ـ كتاب (الأخلاق النيقوماخية) ، أو (نيقوماخيا) لأرسطو فهو أول من اهتم بهذا الكتاب من الفلاسفة الإسلاميين[5] .

يرى الفارابي أن الغاية الأولى من الأخلاق إنما هي تحصيل السعادة . بل لقد وضع في ذلك كتاباً سماه (تحصيل السعادة) عالج فيه الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى . وقد حصر هذه الأشياء في أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والفضائل العملية .

فأما الفضائل النظرية فهي العلوم التي يكون الغرض الأقصى منها حصول الموجودات في الذهن معقولة ببراهين يقينية وطرق إقناعية ومثالات لكل تلك

(١) الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، صفحة ٤٧ .

(٢) مثل ألبير الكبير وتوما الأكويني تلميذه .

(٣) مثل موسى بن ميمون شيخ فلاسفة اليهود وأستاذهم الأكبر .

(٤) مثل سبينوزا وليبنتز : انظر كتاب مدكور السابق من صفحة ٧٤ ـ ٧٨ لبيان مدى تأثيرها في هؤلاء الفلاسفة جميعاً .

(٥) انظر : أرسطوطاليس : الأخلاق . ترجمة إسحق بن حنين صفحة ١٨

المعقولات . وهذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت ؟ وهي العلوم الأوَل المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم[١] .

والفضائل الفكرية هي القوة التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو الأنفع في غاية ما فاضلة لطائفة من أهل المدينة أو لأهل منزل ، والقدرة على سنّ القواعد والقوانين التي ينبغي إتباعها . فهي « أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس »[٢] .

والفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير ، ولا يمكن للإنسان أن يوفي أفعالها إلا بإستعمال سائر الفضائل كلها . وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها . وكلما كانت الفضائل الفكرية أكمل كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أشد رئاسة وأعظم قوة[٣] .

وأما الفضائل (أو الصناعات) العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعـود عليها وذلك بطريقين :

أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الإنفعالية وسائر الأقاويل التي تمكّن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعاً .

والطريق الآخر هو الإكراه ، ويستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل ، وكذلك مع من تعاصى منهم على تلقي العلوم النظرية التي تعاطاها[٤] .

وهذه الفضائل جميعاً إنما سبيلها أن تحصل فيمن أُعدَّ لها بالطبع وهم ذوو الفِطَر الفائقة والطبائع العظيمة . وتحصيلها يكون بطريقين أولين :

---

(١) انظر تحصيل السعادة صفحة ٢ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٢٣ .

(٣) انظر المصدر السابق صحة ٢٤ ـ ٢٥

(٤) انظر المصدر السابق صفحة ٣١ .

بالتعليم وهو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ؛

وبالتأديب وهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .

والتعليم يكون بالقول فقط ، وأما التأديب فيكون بالقول والعمل معاً[1] .

وللفارابي كتاب آخر في الأخلاق يُسمى (التنبيه على سبيل السعادة) يؤكد فيه أيضاً أن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الإنسان ويسعى إلى الحصول عليها . فهي من بين الخيرات أعظمها خيراً ومن بين المؤْثَرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها[2] . فهي تؤْثَر لأجل ذاتها ولا تُطلب لغيرها .

ويعرف الفارابي السعادة في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) تعريفاً ميتافيزيقياً صوفياً جميلاً يتسق ومذهبه العام . فالسعادة عنده « هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يُحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً . . . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلاً ولا في وقتٍ من الأوقات ليُنال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها »[3] .

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة ، والإرادة تكمل ما أُعدَّ له الإنسان بالطبيعة ، وهي شرط أساسي لاتصاف العمل بأنه خلقي ، وبالتالي هي شرط لتحقيق السعادة . فالسعادة إنما تكون للإنسان بالأفعال التي يفعلها طوعاً وعن اختيار[4] .

فالإنسان حر فيما يفعل ، لأن له بالقوة خصالاً يتمكن من تنميتها فتصبح له ملكة . والملكة هي ما لا يزول بسهولة . ويؤكد الفارابي أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالدربة والممارسة ، فإذا لم تكن للإنسان أخلاق محمودة فبوسعه أن يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفي أوقات

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٩ .

(٢) التنبيه على سبيل السعادة (طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦) صفحة ٢ .

(٣) المدينة الفاضلة صفحة ٨٥ ــ ٨٦ .

(٤) التنبيه على سبيل السعادة ، صفحة ٢ .

متقاربة لمدة طويلة[1] .

وشرط العمل المحمود الفاضل هو الإعتدال والتوسط في الأمور ؛ فكما أن الطعام والشراب إذا أفرط أو فرَّط فيهما الإنسان أورثاه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل ، إذا أفرط أو فرَّط فيه صاحبه أخرجه عن حد الفضيلة . فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها ، بلا إفراط ولا تفريط . فالأخلاق إنما صلاحها بالإعتدال ، وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط ؛ وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية . ولذلك فإن معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به[2] .

وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة إلخ . فالشجاعة كما يقول : « خُلقٌ جميل ، وتحصل بتوسط في الإقدام على الأشياء المفزعة والإحجام عنها ؛ والزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور ، والنقصان يكسب الجبن ، وكلاهما خلق قبيح . . . .

« والسخاء يحدث بتوسط في حفظ المال وإنفاقه ؛ والزيادة في الحفظ والنقصان في الإنفاق يكسب التقتير وهو قبيح ؛ والزيادة في الإنفاق والنقصان في الحفظ يكسب التبذير »[3] .

وهكذا أكثر الفضائل ، إذ هناك من الفضائل العقلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة .

وعندما يعرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم ، يفرق بين اللذائذ فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ومنها ما هي عقلية فكرية ، والأولى هي أقرب إلى الحيوان ، ولذلك فهي سريعة الزوال . وأما الثانية فهي طويلة الأمد ، وهي أشرف وأعمق ، إذ تتحقق فيها الذات العاقلة للإنسان . ولذلك ينصح الفارابي بالإبتعاد عن اللذائذ العاجلة التي لا تدوم والتي يتبعها أذى في أكثر الأحيان ، ويدعو إلى الأخذ باللذائذ الآجلة التي هي أكثر دواماً وإن لحق صاحبها ضرر عاجل . والقوة التي تساعد على معرفة اللذات والتمييز

(١) المصدر السابق صفحة ٨ .
(٢) انظر المصدر السابق صفحة ١٠ .
(٣) المصدر السابق صفحة ١١ .

بينها هي المنطق ، فبالمنطق إنما نعرف ماهية الحق والباطل ، فلا نخلط بينهما ، وبالمنطق إنما نميز الخطأ الذي يُظن به أنه صواب ، والصواب الذي يُظن به أنه خطأ . ولذلك فإن أول مراتب السعادة هي تحصيل صناعة المنطق التي إنما سُميت كذلك لأنها تفيد النطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضاً [١] .

هذا ويتابع الفارابي أستاذه أرسطو في إمكان تغيير الخُلق ، إذ يقول في كتابه (الجمع بين رأيي الحكيمين) : « . . . إن أرسطو يصرح في كتابه (نيقوماخيا) أن الأخلاق كلها عادات تتغير ، وأنه ليس شيء منها بالطبع ، وأن الإنسان يمكنه التنقل من كل واحد منها إلى غيره بالإعتياد والدُّربة . . . » [٢] . والفارابي يشير هنا إلى ما ورد في بداية المقالة الثانية ، من كتاب (الأخلاق [إلى نيقوماخوس]) حيث يقول أرسطو : « والفضيلة صنفان ، منها فكرية ، ومنها خلقية . . . والخلقية تُكتسب من العادة . ولذلك اشتق اليونانيون اسم الخُلق من العادة بأن حرّفوه تحريفاً يسيراً . ومن هذا يتبين أنه ليس شيء من الفضائل الخلقية يكون فينا بالطبع على حال من الأحوال . . . فالفضائل إذن ليست تكون لنا بالطبع ، ولكنّا [مطبوعون] على قبولها ونكمل بها وتتم بالعادة » [٣] .

هذه هي أهم آراء الفارابي في الأخلاق ، وهي كما نرى نتيجة منطقية تلزم عن فلسفته النظرية ، تذكيها نفس متأججة ، ويرفدها إتجاه صوفي واضح ، ويغذيها أمل كبير بالإنسان وإرادة الإنسان . وهي كما نرى وثيقة الصلة بمذهب أفلاطون وأرسطو وزينون الرواقي وأفلوطين ومأثورات عربية وإسلامية وإنسانية لها جذور بعيدة في التاريخ . ويبقى للفارابي بعد ذلك فضل الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء وإشاعة الوحدة والنظام فيها .

السياسة

يعتقد كثيرون أن كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس الذي ذكرناه منذ قليل ، كان تأثيره محصوراً في الأخلاق وهذا خطأ فادح . فإن كتاب (الأخلاق) هذا لا يقتصر أمره على أنه كتاب في الأخلاق ، بل هو أيضاً كتاب في السياسة ،

(١) انظر المصدر السابق صفحة ٢٣ .
(٢) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، صفحة ٩٥ .
(٣) أرسطو طاليس : الأخلاق ، صفحة ٨٥ ـ ٨٦ .

فإن ما قدمه لفكرنا في المجال السياسي ليس قليلاً . ومع ذلك فهو ليس المصدر الوحيد للكتابات السياسية في تراثنا . فإنه ليس كافياً ولا وافياً بأفكار أرسطو في أنواع المدن أو الدساتير والنظر في الدولة . وقد سدَّ العرب هذا النقص بكتابات أفلاطون السياسية وبكتاب (الخطابة) لأرسطو الذي له قيمة كبيرة في التعريف بالفكر السياسي للمعلم الأول ، فهو مرجع ثر ومرتكز أساسي عند دراسة الفلسفة السياسية للفارابي وغيره من فلاسفتنا الذين اتبعوا تلخيصه لخطابة أرسطو ثم قدموا نظرات في تلك الفلسفة جديرة بالإهتمام ، فقد رجعوا إليها في نقد مجتمعاتهم وقراءة الواقع السياسي القائم على الخلافة . وقد كان الفارابي في (كتاب الخطابة) وغيره يناقض أرسطو أحياناً ، كما أن التقريب بينهما صعب أو مفروض أحياناً أخرى . ومن هنا فإن الفلاسفة العرب ـ وعلى رأسهم الفارابي ـ كانوا يستعملون أرسطو غطاء لآرائهم الخاصة .

هذا ولم تدرس السياسة عند الفارابي دراسة وافية ، فقد اهتم الدارسون لهذه السياسة ، بالتوقف عند معالجته للمدينة الفاضلة ، وما إلى ذلك في اجتماعيات ومباحث في الخلافة كما يلاحظ ذلك بحق صديقي الدكتور علي زيعور[١]. والخطأ في ذلك يرجع إلى إسقاط المعنى الحديث، المعنى الغربي للسياسة، على مفهومها قديماً أو تراثياً ؛ فالسياسة بالمعنى التراثي تشمل كل شيء ، وتلف كل شيء ابتداء من الولادة حتى سن النضج والموت . إنها تتناول السلوك الفردي والعائلي والإقتصادي ، دون أن تغفل شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها[٢] . إنها أعم مصطلح فكري ، وهي الأساس والنتاج ، وهي من هذه الناحية لا تنفصل عن الفلسفة ، إنها كالفلسفة نظر ومعرفة معاً مرتبطة بالسلوك والواقع ، وبكلمة قصيرة : السياسة الفارابي ، هي اهتمام بالإنسان من حيث هو كائن يحيا في مجتمع ، ويقوم بنشاطات ، وينشىء علاقات ، ويبني سلطة « وهكذا فإن السياسة لا تكون دون نظر فلسفي ، لا تكون دون فلسفة ، أو على الأقل ، دون معارف منسَّقة ومنسِّقة قائدة » كما يقول

---

(١) الحكمة العملية والأخلاق والسياسة والتعاملية ، صفحة ٢٧١ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٢٦٦ . جاء في لسان العرب لابن منظور ٦ / ١٠٨ : السياسة هي « القيام على الشيء بما يصلحه » ، إنها لغةً ـ تعني الترويض والتذليل يُقال : ساس الأمر ، قام به ، والسَّوْس هو الرياسة ، أما السُّوس فهو الأصل والطبع والخُلق والسجية

الدكتور زيعور[1] .

والفارابي مفكر سياسي ، رأى في السياسة علماً أرفع من كل علم وينتفع بكل علم ثم يتمثل جميع المعارف ويتوجها فالسياسة عنده ليست فقط علم النبوات والأخلاق والمعاملات كما عند سائر المفكرين المسلمين ، فهي عنده أيضاً تنبع من التقري والنظر . يقول أبو نصر الفارابي : « إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم ، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرّفاتهم ، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهى إليه منها ، وأن يمعن النظر فيها ، ويميز بين محاسنها ومساوئها ، ويبين الناضح والضار لهم منها . . . »[2] .

أبو نصر الفارابي من أهل البصائر الذين درسوا المجتمع في تكوينه وتشريحه ، في وظائفه ومقاصده ، وممن أقاموا في هذا المجال ركائز لفلسفة سياسية مستقلة . فالسياسة عنده تقوم على مبادىء معرفية . وأول هذه المبادىء التي ينبغي على المرء معرفتها هو أن يعلم أن هذا العالم لا بد له من صانع[3] . والدليل على وجود هذا الصانع أن العلل متناهية ، فالكثير ينتهي إلى الواحد الذي هو علة العلل وسبب الأسباب ، وهو واحد ، والمبدأ الثاني الذي على الإنسان معرفته هو أن الباري تعالى رغم أنه يوصف بالألفاظ التي نستعملها في حياتنا اليومية ، إلا أنه لا يلحقه شيء من الأوصاف المادية التي يشاهدها الإنسان ويعلمها ، لأن الله متفرد بذاته ، منزه عن الحسيات ، ولا سبيل لأحد إلى أن يحيط بذاته تعالى ، كما هو[4] . والمبدأ الثالث هو أن الموجودات صنفان : فاضل وخسيس ، وأن أفضلها هو ذو نفس ، وأفضل ذوي الأنفس ما له الإختيار والإرادة والحركة ، وأن أفضل هذه الأخيرة هو « الذي له التمييز والفكر والنظر البليغ في العواقب » أي الإنسان . والمبدأ الرابع هو أن الواجب والعدل يقضيان بسن منهج للإنسان . ومن هنا الحاجة إلى الوحي ، ففي الناس تفاضل ، والنبي بالوحي يبلّغ الأحكام

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٦٧ .

(٢) الفارابي : رسالة في السياسة ، أو « جوامع السياسة » صفحة ٢ نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٦٨

(٣) جوامع السياسة ، صفحة ٣ نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٧٠ .

(٤) الجوامع ٣ ـ ٤ ، نقلاً عن المصدر السابق .

ويضع السبل إلى صلاح الخلق . والمبدأ الأخير هو أن المكافأة واجبة في الطبيعة وفي الأعمال المقرونة بالنيات[1] . فمن اعتقد بما تقدم ذكره من معرفة الباري ووحدانيته وتنزهه ومعرفة الرسل وانتهج النهج المستقيم ، وجد في أحواله استقامة ، وعند الأخيار حظوة ، وفي معاشه سداداً .

وهكذا نجد كيف أن السياسة عند الفارابي هي البداية والنهاية ، والغاية للسلوك . والنظر إلى السياسة عنده فلسفة ، والفلسفة سياسة ، فالسياسة هي أهم ما في فلسفة الفارابي ، وهي النتيجة التي تنتهي إليها أجزاء فلسفته والغاية التي تؤدي إليها بطريقة طبيعية منطقية . ولشدة ارتباط السياسة بنواحي فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته فلسفة سياسية . وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمُثل والمعاني المجردة على كل من تفكيره السياسي واتجاهه الفلسفي سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضاً . ففي كلا الحالين يغادر الفارابي عالم الواقع لينسج لنفسه عالماً من الأفكار والمجردات لا تمتُّ إلى عالمنا إلا بصلات واهنة ، وفي بعض الأحيان لا تمتُّ إليه بأي صلة ، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل . فمدينته الفاضلة مدينة غذاؤها التفكير ، وسكانها العقول المفارقة ، وحيِّزُها عالم المُثل . وإذا وجدنا فيها أحياناً وصفاً للواقع فإما أن يكون هذا الوصف منطلَقاً لما بعده،وتمهيداً محسوساً للخوض في المجرَّد المعقول - إذ لا يجوز أبداً البدء بالمجرد القاحل ، بل لا بدَّ من التمهيد له بالمادي المحسوس ، كما سنرى عند كلامه على ضرورة الإجتماع والمجتمعات قبل الكلام على المجتمع الفاضل - وإما أن يكون ذلك على سبيل التقريع بالواقع ودعوة إلى نبذه والخلاص منه والفرار إلى عالم أفضل كما سنرى عند كلامه على مضادات المدينة الفاضلة . إنه واقع مرذول خسيس منحط يجب القضاء عليه والإبقاء على أفراد قلائل منه فقط وصلوا إلى مرحلة العقل المستفاد ، وبذلك يتسنى هذا الواقع أن يسمو إلى عالم العقول المفارقة ويلحق بقافلة المجردات .

ضرورة الإجتماع

والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال

(١) الجوامع ٣ - ٦ نقلاً عن المصدر السابق صفحة ٢٧١ .

الأفضل من أحوالها إلا بالإجتماع والتعاون . فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ، بل يحتاج إلى قومٍ آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيءٍ مما يحتاج إليه . وكل إنسان هو من الآخرين بهذه الحال . فلذلك لا ينال الإنسان الكمال إلا بالإجتماع والتعاون ليقوم كل إنسان لكل إنسان آخر ببعض ما يحتاج إليه في قوامه وأسباب وجوده ، فيجتمع مما يقوم به سائر أفراد الجماعة جميع ما يحتاج إليه كل فرد في قوامه وفي أن يبلغ الكمال . ولهذا اضطر الناس إلى الإجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الأرض وحدثت الإجتماعات الإنسانية(١) . فالإجتماع عند الفارابي ظاهرة طبيعية وليس شيئاً مصطنعاً يقوم على القهر والقوة كما يقول السوفسطائيون . ولذلك لا يستثني الفارابي أحداً من الحاجة الفطرية إلى الإجتماع ما دام « كل واحد من كل واحد بهذه الحال » .

والتعاون الإرادي ـ لا الغريزي ـ هو أساس هذا الإجتماع ، فهو عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرِّق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر ، فيقول : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التي لها ، قوى طبيعية . وأعضاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية »(٢) . فالتعاون الحقيقي عند الفارابي لا يصدر عن عوامل طبيعية فطرية ، وإنما هو يصدر عن هيئات وملكات إرادية .

والإجتماعات منها الكاملة ومنها غير الكاملة .

والإجتماعات الكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالإجتماعات العظمى هي إجتماع الناس كلهم في المعمورة في جماعة واحدة ودولة واحدة ومنظمة واحدة . والوسطى هي إجتماع أُمة في جزء من المعمورة . والصغرى هي إجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة .

والإجتماعات غير الكاملة هي اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع أهل السكة وأخيراً اجتماع أهل المنزل(٣) .

المدينة الفاضلة صفحة ٩٦ . والسياسة المدنية صفحة ٦٩ .

(٢) المدينة الفاضلة صفحة ٩٨ . (٣) المصدر السابق صفحة ٩٦ .

اختلاف الأمم وأسبابه[1] .

والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أُمماً ، والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين : بالخِلَق الطبيعية ، والشِيَم الطبيعية ، وبشيءٍ ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، أي اللغة التي تكون عليها العبارة .

وهذا الإختلاف له أسباب طبيعية :

أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماوية التي تسامت الأمم من الكرة الأولى ، من من كرة الكواكب الثابتة ، ثم إختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القرب والبعد .

وينتج عن هذا كله اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم ، فإن هذا الإختلاف إنما يتبع بادىء ذي بدء اختلاف ما يقابلها من أجزاء الكرة الأولى ثم اختلاف ما يقابلها من الكواكب الثابتة ، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة منها .

ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض . فإن كل بخار حادثٍ من أرض يكون مشاكلاً لتلك الأرض مجانساً لتركيبها يحمل خصائصها .

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قِبَل أن المياه في كل بلد إنما تتكون من البخارات التي تحت أرض ذلك البلد ، كما أن هواء كل بلد مختلط بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض .

ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم .

ويتبع اختلاف أغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكون الناس الذين يخلفون الماضين .

ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية . ثم يحدث من تعاون

---

(١) السياسات المدنية صفحة ٧٠ ـ ٧١ .

هذه الإختلافات واختلاطها امتزاجات مختلفة تختلف بها خلق الأمم وشيمهم .

وهذا كل ما يمكن للأجسام السماوية العليا أن تبلغه في تكميل الأمم . فما يبقى بعد ذلك من الكمالات الأُخَر فليس من شأن الأجسام السماوية العليا بل من شأن أقربها إلى عالمنا وهو العقل الفعال . وليس من بين الموجودات نوع يمكن أن يُعطيه العقل الفعال الكمالات سوى الإنسان .

المدينة الفاضلة[1]

لما كانت الغاية القصوى للإنسان هي التعاون على نيل السعادة ، فخير المدن هي المدينة التي يُقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة ، وهي المدينة الفاضلة . كما أن الإجتماع الذي يُتعاون فيه على نيل السعادة هو الإجتماع الفاضل ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة هي التي تتعاون فيها الأمم جميعاً على بلوغ السعادة .

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه ، كما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس . وكل واحد منها جُعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، وأعضاء أُخَر أقل منها فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً . كذلك المدينة : أجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس وآخرون أقل منه لكل واحد منهم هيئة وملكة يفعل بها فعلاً ما ، هو مقصود ذلك الرئيس . ودون هؤلاء آخرون أقل منهم فأقل ، ثم هكذا إلى أن تنتهي أجزاء المدينة إلى آخرين يخدُمون ولا يُخدَمون ، فيكونون في أدنى المراتب .

والفرق بين أعضاء البدن وأعضاء المدينة هو ـ كما قدمنا ـ أن تعاون الأعضاء في البدن طبيعي وتعاون أعضاء المدينة إرادي . على أن أعضاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة وملكات إرادية تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها . وهكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع ، فإن نظائرها في أجزاء

---

(١) المدينة الفاضلة صفحة ٩٧ ـ ٩٨ .

المدينة ملكات وهيئات إرادية[1] .

وكذلك تشبه المدينة الفاضلة الموجودات الطبيعية من حيث الإئتلاف والإرتباط والتدرج والترتيب : فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ، وهكذا . فمراتب المدينة الفاضلة تصبح ـ كما يقول الفارابي في (السياسة المدنية)[2] ـ شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدىء من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وإئتلافها ، كما أن مدير تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات ، ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً ، فيكون كل واحد منها رئيساً ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً ، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها ، وهي المادة الأولى والأسطقسات .

وهكذا فنسبة الرئيس إلى المدينة كنسبة السبب الأول إلى الموجودات ، ونسبة القلب إلى أعضاء البدن ، ونسبة القوة الناطقة إلى قوى النفس الأخرى .

رئيس المدينة الفاضلة

ولما كان الرئيس له كل هذا الخطر لم يصح أن يكون أي إنسان اتفق ، بل لا بد أن تجتمع فيه خصال معينة ويتصف بصفات تؤهله للعمل الكبير . فليست وظيفته سياسية فقط وإنما هي أيضاً وظيفة تربوية أخلاقية ، ودينية صوفية ، ومثالية فلسفية ، فإنه زعيم ومعلم ونبي وفيلسوف ومثال يُحتذى ، وسعادة الأفراد إنما تكون في التشبه به .

والرئيس قد يكون رئيساً أولاً وقد يكون رئيساً ثانياً . فالرئيس الثاني هو الذي يرأسه إنسان ويرأس هو إنساناً آخر ، وأما الرئيس الأول فهو الذي لا يحتاج أن يرأسه إنسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء مما ينبغي

---

(١) المدينة الفاضلة صفحة ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٢) صفحة ٨٤ .

أن يُعمل من الجزئيات ، وقوة على جودة الإرشاد للآخرين وتوجيههم وتسديد خطاهم نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفوسهم بالعقل الفعّال[1] .

هذا الإنسان هو الملك في الحقيقة وهو النبي أيضاً ، وبالتالي هو رئيس المدينة الفاضلة . إنه نبي وفيلسوف في وقتٍ واحد . فبحكم إتصاله بالعقل الفعال بعد استكمال عقله المنفعل بالمعقولات كلها ووصوله إلى مرتبة العقل المستفاد ، أصبح حكيماً فيلسوفاً ونبياً منذراً على ما مرَّ معنا في صفة النبي والفيلسوف . فهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال ، فهذا أول شرائط الرئيس . فهو الرئيس الأول الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، وهو الإمام . ولا يمكن أن يصير إلى هذه الحال إلا من اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فُطر عليها . فالرئيس الأول ينبغي أن يكون فضلاً عما تقدم متصفاً بالصفات الإثنتي عشرة التالية :

١ ـ أحدها أن يكون تام الأعضاء قويُّها تؤاتيه على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ؛ .

٢ ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يُقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ؛

٣ ـ أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه ؛

٤ ـ أن يكون جيد الفطنة ، ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ؛

٥ ـ أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة ؛

٦ ـ أن يكون محباً للتعليم والإستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه ؛

٧ ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع اللعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ؛

---

(١) السياسات المدنية صفحة ٧٨ ـ ٧٩ .

٨ ـ أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله ؛

٩ ـ أن يكون كبير النفس محباً للكرامة ، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ؛

١٠ ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده ؛

١١ ـ أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ، مبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دُعي إلى الجور والقبح ، يؤتِي النصَّف من أهله ومن غيره ويحث عليهما ؛

١٢ ـ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس[1] .

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التي يضفيها أفلاطون والرواقيون على الحكيم عندما يجعلونه متحققاً بجميع الفضائل[2] ، كما أن وصف الفارابي للرئيس بالإمام ، ربما يُشير إلى تأثره بالشيعة ، « فالشروط والحدود والصفات التي يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هي بعينها الصفات التي يصف بها الشيعة الإمام »[3] .

ويلاحظ الفارابي أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر . ولذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا الإنسان كان الرئيس الفاضل . فإن إتفق ألا يوجد مثله في وقت من الأوقات أُخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعُهِد بالرياسة إلى الرئيس الثاني الذي يخلف الأول . وهو من اجتمعت فيه ست شرائط :

أحدها أن يكون حكيماً ؛

والثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسِّير التي دبرها الأولون

(١) المدينة الفاضلة صفحة ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٢) الشيخ عبدالله نعمة : فلاسفة الشيعة صفحة ٥١٢ .

للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها ؛

والثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع ، فيستنبط ما يستنبط محتذياً حذو الأئمة الأولين ؛

والرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف من الأمور والحوادث الطارئة ، ويكون متحرياً فيها يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة ؛

والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى ما استنبط بعدهم مما احتذي فيه حذوهم ؛

والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب[1] .

وإذا كان الفارابي مقلداً فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات وخصال ، فيمكن أن يقال إنه كان مبتكراً فيما اشترطه في رئيسه الثاني من شروط تجمع بين الفلسفة الدين . ويتجلى هذا الإبتكار أيضاً في فكرة المجلس الرئاسي التي ينادي بها الفارابي عند تعذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الشرائط الستة إذ يقول : « فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان ، أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين في هذه المدينة . فإذا تفرقت هذه [الخصال] في جماعة وكانت الحكمة في واحد و[الشرط] الثاني في واحد ، والثالث في واحد ، والرابع في واحد ، والخامس في واحد ، والسادس في واحد ، وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الأفاضل . فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك . فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك »[2] .

فالحكمة شرط أساسي لكمال الرياسة ، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة

---

(1) المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ . يجب أن نلاحظ منذ الآن ـ تحرزاً من كل تبعة قد تقع علينا ـ أن تفرقة الفارابي بين خصال الرئيس الأول وشرائط الرئيس الثاني ليست في مثل هذا الوضوح بل فيها تشويش كثير حاولنا هنا التخفيف منه بقدر الإمكان ، مما قد يعرضنا لبعض الخطأ في لاستنتاج .

(2) المدينة الفاضلة صفحة ١٠٧ ـ ١٠٨ .

مهما كان عدد الأعضاء الذين يعملون معه . فإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل واستحالت المدينة الفاضلة إلى مضاداتها .

ولعلنا نلحظ هنا أن هناك فروقاً كثيرة بين (جمهورية) أفلاطون(ومدينة) الفارابي . (فجمهورية) أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما (مدينة) الفارابي فهو فيلسوف ونبي على إتصال بالعقل الفعّال . ولم يجمع الفارابي هنا بين النبوة والفلسفة في شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالي بين الحكمة والشريعة . ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابي في هذه المسألة أيضاً أن أفلاطون يقول بشيوعية المُلك والنساء والأولاد وأما الفارابي فيتجاهل هذا الرأي لأنه يتعارض مع تعاليم الإسلام . ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون ، وأما الفارابي فيقول بمجلس رياسة عند تعذر وجود الرئيس الواحد . وفضلاً عن ذلك إن توزيع أفلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على أساس قوى النفس الثلاث ، بينما هي عند الفارابي تقوم على أساس مراتب أعضاء البدن بالنسبة إلى القلب ، وعلى أساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود . وأخيراً إن « جمهورية) أفلاطون إنما هي جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها . ولذلك فهي لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة . وأما مدينة الفارابي فإنها تتسع وتتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعاً أكبر لا تتم السعادة إلا فيه . ولذلك يكون من عدم الإنصاف الزعم بأن مدينة الفارابي صورة لجمهورية أفلاطون . إنها متأثرة بها لاشك في ذلك ولكنها ليست إياها . فلكل منهما شخصيته المستقلة وذاته الخاصة .

المعارف المشتركة لأهل المدينة الفاضلة :

ثم يذكر الفارابي الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يحيط بها جميع أهل المدينة الفاضلة . فإذا هي نظرياته الفلسفية التي وردت في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) بحذافيرها تقريباً وهي معرفة السبب الأول وجميع ما يوصف به ، ثم الأشياء المفارقة للمادة وما يوصف به كل واحد منها بما يخصه من الصفات والمرتبة وفعل كل واحد منها ، ثم الجواهر السماوية وما يوصف به كل واحد منها ، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها كيف تتكون وتفسد ومعرفة أن ما يجري فيها إنما يجري على إحكام وإتقان وعناية وعدل ، ثم معرفة كون الإنسان،وكيف تحدث قوى النفس؟ وكيف يفيض عليها العقل الفعّال ؟ ثم معرفة الرئيس الأول والرؤساء

الذين ينبغي أن يخلفوه وكيف يكون الوحي ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم والمدن المضادة لها وما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت إلخ .

وحكماء المدينة الفاضلة يعرفون كل ذلك ببراهين وببصائر نفوسهم . ومن يليهم يعرفونها على ما هي موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً[1] . ولما كان أكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم هذه الأمور وتصورها ، فينبغي أن تخيّل إليهم بأشياء تحاكيها[2] لأنه لا هيئة في أذهانهم لتفهمها على ما هي عليه . فمعاني هذه الموجودات وذواتها واحدة لا تتبدل . وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب إلى المحاكاة وبعضها أبعد . كما يكون ذلك في المبصرات : فإن خيال الإنسان المرئي في الماء أقرب إلى الإنسان في الحقيقة من خيال تمثال الإنسان المرئي في الماء . ولذلك أمكن أن تحاكي هذه الأشياء لكل طائفة ولكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها للطائفة الأخرى أو للأمة الأخرى . فإن الجمهور لما عسر عليهم تفهم هذه الأشياء التُمس تعليمهم لها بوجوهٍ أخر ، وتلك هي وجوه المحاكاة[3] .

والناس متفاوتون في إدراك هذه الأشياء . فبعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها ، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً ، وبعضهم بمثالاتٍ أبعد من تلك وبعضهم بمثالاتٍ بعيدة جداً . وربما اختلفت هذه المثالات من أُمة إلى أخرى . فلذلك يمكن أن يكون هناك أُمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم . ولا حرج عليهم في ذلك ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة ومقاصد واحدة بأعيانها[4] . ولكن أكثر الناس يؤمونها متخيَّلة لا متصوَّرة[5] .

مضادات المدينة الفاضلة

قلنا إن الرئاسة التي لا تكون الحكمة جزءاً منها تعرض المدينة للهلاك ، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يُسميها الفارابي مضادات المدينة الفاضلة . وهذه المضادات خمس هي : المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة والنوابت .

---

(١) المدينة الفاضلة صفحة ١٢١ ـ ١٢٢ .
(٢) السياسة المدنية صفحة ٨٥ .
(٣) المصدر السابق صفحة ٨٥ ـ ٨٦ .
(٤) المدينة الفاضلة صفحة ١٢٢ ـ ١٢٣
(٥) السياسة المدنية صفحة ٨٦ .

أولاً : المدينة الجاهلة

وهي التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم . إن أُرشدوا إليها لم يقيموها ولم يفقدوها ، وإنما عرفوا بهارج مظنونة في الظاهر أنها خيرات ، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب إلخ . وأقسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة . فمنها المدينة الضرورية ، ويقتصر أهلها على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح . ومنها المدينة البدّالة ، ويرى أهلها السعادة في بلوغ اليسار والثروة دون أن ينتفعوا بهما في شيء ، فاليسار هو الغاية في الحياة . ومن المدن الجاهلة أيضاً مدينة الخسة والشقوة ، ورائد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح ، وإيثار الهزل واللعب . ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون إلى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء ، قولاً وعملاً . ومنها مدينة التغلب ، وأهلها يرغبون في قهر الآخرين والبطش بهم ، ويكون كدُّهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط . ومنها أخيراً المدينة الفوضوية الجماعية ، وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل واحد منهم ما شاء ، فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم[1] .

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التي هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله . وأما أهلها فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة إلى المادة ضرورةً ، إذ لم يرسم فيها شيء من المعقولات الأُوَل أصلاً . فإذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[2] .

ثانياً : المدينة الفاسقة

آراؤها هي آراء أهل المدينة الفاضلة ، لكن أفعال أهلها كأفعال أهل المدن الجاهلة[3] . ولذلك فإن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الآراء الفاضلة تخلص أنفسهم من المادة ، لكن الهيئات النفسانية التي اكتسبوها من الأفعال الرذيلة تنضم إلى الهيئات الأولى فتكدرها وتضادها ، فيلحق النفس من مضادة

---

(١) المدينة الفاضلة صفحة ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١١٨ .

(٣) المصدر السابق صفحة ١١٨ .

هذه لتلك أذى عظيم . وهذا الأذى لا تشعر به النفوس في الحياة الدنيا لتشاغل الجزء الباطن ههنا بما تورده الحواس عليه ، حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالكرب والغم ، فبقي الدهر كله خالداً في أذى عظيم[1] .

ثالثاً : المدينة المبدّلة

كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها . غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة[2] ولذلك يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة الجاهلة . أما ذلك الذي بدّل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل المدن الفاسقة ، شقي هو وحده وبقي في العذاب الدائم والكرب العظيم[3] .

رابعاً : المدينة الضالة

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك ، واعتقدت في الله وفي الثواني وفي العقل الفعال آراء فاسدة . ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يُوحى إليه من غير أن يكون كذلك ، ويستعمل في ذلك التمويه والخداع والغرور[4] . وأهل هذه المدينة يهلكون وينحلون على مثال ما يصير إليه حال أهل المدينة الجاهلة . أما الشخص الذي أضلهم وعدل بهم عن السعادة فيبقى في الشقاء المقيم والعذاب الأليم[5] .

خامساً : النوابت

ويُسميهم (النوائب) في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) دون أن يتكلم عليهم ، أما في كتابه (السياسات المدنية) فيُسميهم (النوابت في المدينة الفاضلة) .

فإن النوابت في المدن منزلتهم منزلة الشيلم في الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيها بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس .

---

(١) المصدر السابق صفحة ١١٩ ـ ١٢٠ .

(٢) المصدر السابق ص ١١١ .

(٣) المصدر السابق صفحة ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق صفحة ١١١ .

(٥) المصدر السابق صفحة ١٢٠ .

وهم على درجات متنوعة وهم أصناف متباينة[١] .

فمنهم البهيميون من الناس . فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً ، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية أمثال السباع . وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين ، ويوجد فيهم من يأويها مجتمعين ويتسافدون تسافد الوحش . وفيهم من يأوي قرب المدن . ومنهم من لا يأكل إلا اللحوم النيئة ، ومنهم من يرعى النبات البري . ومنهم من يفترس كما تفترس السباع ، وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة ، إما في أقاصي الشمال وإما في أقاصي الجنوب .

ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نُعاملهم معاملة البهائم . فمن كان منهم أنسياً وينتفع به في شيء من أعمال المدن تُرك واستُعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة . ومن كان منهم لا يُنتفع به أو كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة . وكذلك ينبغي أن يُعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيمياً[٢] .

خاتمة :

هذا هو الفارابي فيلسوف نسيج وحده ، تغذى بأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وغيرهم ، فتمثل منهم ما تمثل ولفظ ما لفظ ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها ، كما يفعل الكائن الحي سواء بسواء . فالفارابي ليس هو أفلاطون ولا أرسطو ولا أفلوطين ، إنه الفارابي والفارابي فقط . إنه كل هؤلاء وأكثر من هؤلاء وليس واحداً منهم على حدته . لقد غزا هؤلاء كما غزوه ورجع منهم بحصة الأسد . لقد كانوا أدوات مسخرة بين يديه في وقت كانت الفلسفة اليونانية والأفكار اليونانية والعلم اليوناني هي أدوات العصر في كل صناعة عقلية وفي كل إنتاج مرموق . هكذا كان حكم العصر ومنطق العصر . فلا يمكن الخروج على موجبات العصر ، ولا يكون الإنسان مثقفاً آنذاك ، ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الأول إلا بقدر ما ينهل من اليونان ويتغذى باليونان ويتفاعل مع اليونان ، كما إن إنسان اليوم لا يكون مثقفاً ولا يُحسب في الطليعة والرعيل الأول إلا بقدر ما ينهل من الحضارة

---

(١) انظر السياسة المدنية ١٠٤ - ١٠٧ .

(٢) السياسة المدنية ٨٧ .

الغربية والعلم الغربي ويتغذى بهما ويتفاعل معهما . وهذا ما يفسر لنا سيطرة الفكر اليوناني على فلسفة الفارابي وعطائه ، كما يُفسر لنا أيضاً سيطرة الحضارة الغربية والعلم الغربي على كل من يتصدى للتفكير في هذا العصر وكل من يتهيأ للعطاء . هذه ضرورة حضارية تنطبق على العرب المسلمين بقدر ما تنطبق على اللاتين المسيحيين في القرون الوسطى سواء بسواء . فلم يكن في القرون الوسطى عطاء إلا ضمن التفكير اليوناني ولم تكن إصالة إلا في إطار الفلسفة اليونانية لكن ذلك لا يمنع من قيام معارضة قوية بين المسلمين لأنماط التفكير اليوناني ، ولكن هذه المعارضة هي نفسها أيضاً كانت تستخدم أدوات اليونان لضرب النتائج التي وصل إليها اليونان واستخلاص نتائج أخرى مغايرة لها . فاليونان كانوا سلاحاً ذا حدين يستعمله كل فريق في مقارعة الخصوم ومبارزتهم وصيالهم ، حتى لقد حورب اليونان بأسلحة اليونان . وويلٌ لمن كان لا يقارع اليونان ولا يصول باليونان . لقد كان سخرية العصر ومعرّة الدهر وأضحوكة الجيل والزمان ! .

الفصل الثالث :

ابن سينا

خبا بريق الفارابي وذهب نوره على يد مريد من أعظم مريديه هو أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس . ولعله لُقب هذا اللقب بسبب الوزارة التي شغلها أو لعله بسبب رئاسته على الأطباء . وُلد بأفْشَنَة من قرى بخارى سنة ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م ، وكان أبوه من بلدة بلخ . نشأ في بيت عريق في خدمة الدولة ، إذ كان أبوه والياً على سامان . وهناك تعهده أبوه بالتعليم والتثقيف وأحاطه بالأساتذة والمربين يعلمونه معارف أهل زمانه . فحصلها في وقتٍ مبكر ، على ما يقول هو . فقد تحدث عن نفسه حديثاً أقرب إلى الخيال نقله تلميذه أبو عبيدالله الجوزجاني . إذ يزعم أنه أتمّ دراسة الأدب واللغة وتعلم القرآن وهو في سن العاشرة ؛ ودرس الفقه وقرأ المنطق والهندسة وانتقل إلى المجسطي واشتغل بالعلم الطبيعي والإلهي ؛ وكذلك مارس صناعة الطب وذاع له صيتٌ واسع فيه حتى لقد بدأ فضلاء الأطباء يقرأونه عليه ، كل ذلك وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره ، على ما يقول .

واستهوته دراسة الفلسفة فانصرف إليها سنتين كاملتين باحثاً مستقصياً ، وكان كلما حز به أمر أو استعصى عليه مشكل ، يدخل المسجد ويبتهل إلى الله أن يهديه وينير له الطريق ، فيستجيب الله له ويكشف ما به من ضر . وكان يقضي الليالي الطوال ساهراً ، فكان إذا غالبه النعاس أبعده عنه بكأس من الشراب . فإذا استسلم للنوم تكشفت له حلول ما اعتاص عليه من مشاكل ومعضلات

أجهدته في عالم اليقظة ، وانفتحت عليه مغاليقها . قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو فما كان يفهم ما فيه والتبس عليه غرض واضعه ، حتى أعاد قراءته أربعين مرة وصار له محفوظاً ، وهو مع ذلك لا يفهمه . إلى أن حضر ذات يوم في (الوراقين) وبيد دلال مجلد يُنادي عليه ، فعرضه على ابن سينا ، فردّه هذا رد متبرم ، فقال له البائع : « أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج إلى ثمنه » ، فاشتراه ابن سينا على مضض ، فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في (غراض ما بعد الطبيعة) . فأسرع في قراءته ، فانفتح عليه في الحال أغراض كتاب أرسطو . وتصدق في اليوم التالي بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى .

وفي هذه الأثناء ـ وكان في السابعة عشرة من عمره ـ استدعاه نوح بن منصور سلطان بخارى لمعالجته من داءٍ ألم به أعجز نُطس الأطباء ، فشفاه ابن سينا وصارت له عنده حظوة . وعرفاناً بفضله فتح له السلطان خزائن كتبه ومكنه منها ، فقرأها ابن سينا وظفر بفوائدها . ثم احترقت هذه المكتبة لأسبابٍ مجهولة ، فأشاع قالة السوء أنه هو الذي أحرقها ، زاعمين أنه إنما فعل ذلك لينفرد بما حوته المكتبة من نفائس الحكمة وذخائر العلم والفلسفة .

ولما بلغ ثمانية عشرة سنة من العمر ، فرغ من هذه العلوم كلها كما يقول ، فكان إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه بعد أن تقدم في السن كان العلم معه أنضج ، وإلا لم يتجدد له شيء بعد ذلك .

هذه هي المرحلة الأولى من حياة ابن سينا ، وهي مرحلة تتسم بالإقبال على مناهل الحكمة ؛ أما المرحلة الثانية من حياته فهي مرحلة العطاء والإنتاج ، وهي تبدأ في الحادية والعشرين من عمره . وفي هذه الأثناء مات والده ، فتصرفت به الأحوال وتقلد شيئاً من أعمال الدولة دون أن ينقطع عن مهنته . ولم يكن من السهل على رجل من غير معدن ابن سينا أن يواصل التأليف والكتابة رغم كثرة أعماله وفي عصر تتنازعه الخلافات السياسية والمذهبية وتصطرع فيه الفتن . وكان ذيوع صيته في الطب كفيلاً بإبعاده عن جو الكتابة والإنتاج ، ولكنه استطاع وسط مختلف الأعاصير أن يخلو إلى نفسه ساعاتٍ طويلة ينكب فيها على كتابة أعظم آثارها ، فالمشاكل الكثيرة وشؤون الحياة المضطربة لا تعوق انثيال المعاني على أصحاب القرائح المتدفقة والعبقريات السامقة .

وقد تأثر ابن سينا كثيراً بوفاة والده ، فغادر بخارى إلى جرجان حيث تتلمذ عليه أحد مريديه وهو أبو عبدالله الجوزجاني الذي اصطحبه ابن سينا طوال حياته وأملى عليه جزءاً من سيرته . ثم اتصل هناك أيضاً أبو محمد الشيرازي الذي خصص له داراً يلتقي فيها مع تلامذته ويعقد لهم فيها جلسات العلم والحكمة .

ولم تلبث أعاصير السياسة أن هبت على جرجان فغادرها إلى همذان حيث استوزره أميرها شمس الدولة بعد أن شفاه ابن سينا من القولنج . ولكن عسكر الأمير ثاروا بالفيلسوف وأغاروا على داره فنهبوها وزجوه في السجن ، وسألوا الأمير قتله فمنعه منهم وعمد إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى ابن سينا أربعين يوماً . فعاود القولنج الأمير شمس الدولة وطلب الشيخ الرئيس ، فاعتذر الأمير إليه وأعيدت إليه الوزارة ثانية بعد أن عالجه ابن سينا وشفاه . حتى إذا توفي الأمير رفض فيلسوفنا الوزارة في بلاط خلفه تاج الملك الذي اتهمه بمكاتبة علاء الدولة سراً . فتوارى عنه ابن سينا ، فدلّ عليه بعض أعدائه وأخذوه إلى قلعة يُقال لها فردجان ، وهناك أنشأ قصيدة منها هذا البيت الممزوج بالفلسفة :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر . ثم أفرج عنه ابن شمس الدولة ورده إلى همذان . ثم عنّ له التوجه إلى اصفهان فخرج متنكراً ونزل في كنف أميرها علاء الدولة الذي أكرم وفادته . وهناك أدركه مرض القولنج الذي طالما شفى ابن سينا منه الآخرين ، ولكنه لم يستطع شفاء نفسه . ولما يئس من الحياة قال : « المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير . والآن فلا تنفع المعالجة » . ثم نفض يديه من الدنيا وانصرف إلى العبادة وقراءة القرآن وتصدق بما معه على الفقراء ، ورد المظالم إلى من عرفه واعتق مماليكه ثم مات سنة ٤٣٨ هـ / ١٠٣٧ م وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً هجرياً .

شخصيته

من خلال ما وصل إلينا من تراجمه ندرك أنه لم يكن بالفيلسوف الزاهد المنطوي على نفسه كالفارابي ، بل كان يؤثر الإختلاط بغيره ولا سيما أهل الطبقة الأرستقراطية . وكانت حياته صاخبة زاخرة بالنشاط والعمل ، حافلة باللهو والمتعة وغشيان مجالس الشراب والطرب . لقد كان مقبلاً على الحياة بقدر إقباله على

العلم ، وكان يهمه أن ينال منها أكبر حظ مستطاع قبل أن يدركه الأجل . لقد انتشى من الكأس المترعة واستمتع بالغيد الأماليد ، ولكنه أيضاً عكف على الكتاب يلتهمه ولجأ إلى الله يستغفره . فقد كان يؤثر الحياة العريضة على الحياة الطويلة الضيقة،وبذلك فهي تكون ـ بحكم مزاجه ـ ادعى لأن يعيشها حتى الثمالة.

برع في جميع معارف عصره ، وكانت له شهرة واسعة في الطب ، فعالج تأدباً وتكسباً . وكان جيد الحفظ سريع التأليف ، فإذا عزم على السفر حمل أوراقه قبل زاده ، وإذا دخل السجن طلب الكاغد المداد قبل الطعام والشراب ، فجوع العقل كان ينال منه قبل جوع المعدة . وكان إذا تعب من القراءة والكتابة جلس يفكر ويقلب في خاطره وجوه الرأي فتنثال عليه المعاني وينطق بالحكمة .

ومع يقيننا بأنه قد أخذ مجموع فلسفته من الكندي والفارابي اللذين مهدا الطريق وحددا القضايا ، إلا أنه تمكن بما أوتي من قدرة فذة على البيان والإيضاح والاستطراد الجميل أن يجعل فلسفته هو تنتشر بين الناس . فقد قُدر لمؤلفاته أن تعيش وتغزو العقول والقلوب ، حتى لقد نُسبت إليه آراء هي في الحقيقة للرائدين الأولين الكندي والفارابي . ولم يقتصر أثره على الشرق وإنما امتد إلى الغرب أيضاً . بل إن الغرب الذي كان على أبواب نهضة عظيمة كان أكثر اهتماماً به من الشرق الذي كان قد آتى أُكُلَه واستفرغ إمكانياته ، فأخذ يلهث ويتردى في الطريق المحتوم . فقد عرف الغرب منزلة ابن سينا وقدره حق قدره ، بل لقد ظلت كتبه تدرس في الجامعات الأوروبية حتى عصر النهضة .

ولئن كان فلاسفة الإسلام لم يُدرسوا بعد دراسة كافية ولم ينالوا في سلسلة الفكر الإنساني المنزلة اللائقة بهم ، فإن ابن سينا يعد من هذه الناحية أكثرهم حظاً بما لقي من البحث والدراسة وأكثرهم شهرة سواء في الشرق أم في الغرب . كما حظي علم النفس عنده على وجه الخصوص بمزيدٍ من عناية الباحثين واهتمامهم .

آثاره

تعددت كتب ابن سينا وتنوعت موضوعاتها . فقد ذُكرت له مؤلفات كثيرة زعم البعض أنها تزيد على المئتين ، وقال آخرون إنها لم تتعد المئة كتاب .

وأهم ما وصل إلينا من كتبه :

(كتاب الشفاء) : وهو أشبه بموسوعة فلسفية يقع في ثمانية عشر مجلداً ويبحث في المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلٓهيات .

(كتاب النجاة) : وهو مختصر (كتاب الشفاء) في بعض المواضيع ونقْل حرفي في بعضها الأخر ، وهو في ثلاثة أقسام : المنطق والطبيعيات والإلٓهيات .

(الإشارات والتنبيهات) : وهو آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده كما يقول ابن أبي أُصيبعة . وقد أورد المنطق في عشرة مناهج ، والطبيعيات في ثلاثة أنماط ، والإلهيات والتصوف في سبعة أنماط .

(القانون في الطب) : كتاب ضخم صنفه ابن سينا في الطب وتناول فيه قوانينه الكلية والجزئية وجمع فيه الإختصار إلى الشرح والإيجاز إلى إيفاء البحث حقه من البيان .

(كتاب الحكمة المشرقية) : لم يُعرف مضمونه على وجه الدقة إذ لم يصلنا منه سوى المنطق .

(كتاب السياسة) : في أصل الإجتماع وإختلاف مراتب الناس وسياسة الإنسان نحو نفسه وأهله وولده وخدمه ودخله وخرجه .

(تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات) ؛ **(جامع البدائع)** ؛ **(سبع رسائل)** ؛ **(أحوال النفس)** ؛ **(رسالة أضحوية في أمر المعاد)** ؛ **(التعليقات على كتاب النفس لأرسطو)** ؛ **(رسالة في إثبات النبوات)** ؛ **(عشر أراجيز في الطب)** مجموعها ألفان وخمسمئة بيت .

أسلوبه

يتفق ابن سينا مع الفارابي في جوهر فلسفته وفي العناصر التي تتكون منها والإتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف إليها ، ولكنه يختلف عنه في قدرته الفذة على التوضيح والبيان والدقة في تقرير المطلوب تارة ، وعلى التعليل وطول النفَس وكثرة الإستطراد تارةً أخرى .

ولكن هذه الميزات في أسلوب ابن سينا لم تتوفر له جملة واحدة ، بل على درجات . فعبارته في كتبه التي صنفها في أوائل حياته ليست في متانة عبارة كتبه

الأخيرة ولا في وضوحها وقوة بيانها . فكان كلما تقدمت به السن وازدادت خبرته العلمية ونضوجه الفلسفي صقلت عبارته واتضحت ألفاظه وازدادت حسناً وصفاء ونصوعاً وبلغت من الإيقاع وقوة التعبير والدلالة ما لم يكن لها من قبل . وبهذا فإن كتاب (الإشارات والتنبيهات) أجود كتبه وأكثرها سلاسة ومتانة . أما كتاب (الشفاء) فأقلها جودة وأكثرها غموضاً وتعقيداً ، ومع ذلك فإن أسلوبه في هذا الكتاب الأخير يظل أفضل من أسلوب الفارابي الذي لم يطرأ عليه تغيير يذكر طوال حياته الفلسفية كلها ، أو كاد .

وينحو ابن سينا أيضاً في بعض رسائله منحى رمزياً شعرياً للتعبير عن آرائه ، فيرمز بالمرأة إلى الشهوة ، وبالطير إلى النفس ، وبالبرق إلى الخطفة الإلهية ، وبحي بن يقظان إلى العقل الفعال إلخ . . وبذلك يضفي على كتاباته جمالاً رائعاً وسحراً اخاذاً ورونقاً قلما نجد له نظيراً في الآداب العالمية كلها .

فلسفته

الفلسفة عند ابن سينا هي - كما كانت عند الفارابي - العلم بالوجود بما هو موجود[1] ، وعلم المبادىء التي تقوم عليها العلوم الجزئية .

والغاية منها هي - كما كانت عند الفارابي وإلى حد ما عند الكندي أيضاً - تهذيب النفس الإنسانية واستكمالها لتحصل لها السعادة . يقول ابن سينا في كلامه على الغاية من الفلسفة أنها « صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب بما ينبغي أن يكسب فعله ، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة في الآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية .

ولما كان الكندي ثم الفارابي من بعده هما اللذين وضعا القواعد وأقاما البناء وقررا المذهب الفلسفي في الإسلام فقد كان على ابن سينا أن يترسم خطاهما ويسير في الطريق الذي مهداه . لكن بأداء أوفى وبيان أتم وسبك أجمل ونصوع أجلى ، وشرح أكثر تفصيلاً ، إذ تعود شهرة ابن سينا إلى غزارة انتاجه وسهولة أسلوبه ووضوح عبارته وإشراق ديباجته ، وقدرته على الجمع والتنسيق والكتابة الموسوعية ، مما أكسبه شهرة واسعة ومكن القراء من فهمه وتذوق آرائه ، ومعظمها ورد غامضاً مستغلقاً عند الكندي والفارابي . فقد نهل من منهلهما ، ثم

(١) أي العلم بالوجود المطلق دون نظر إلى نوع هذا الوجود .

عمد إلى المادة التي استقاها منها فأخصبها وسهّل فأخذها وأنبت منها كل زوج بهيج !

وليس معنى ذلك أن ابن سينا اقتصر على النقل والشرح ، نقل فلسفة الأوائل وشرح فلسفة الكندي والفارابي . فهو لم يحذ حذو أفلاطون وأرسطو شأن المقلد الأعمى ، بل لقد جمع بينهما ومزج تعاليمهما رغم امتزاجها قبله خلال الأفلاطونية المحدثة ، وأخرج تعاليمهما في حلة جديدة أضاف إليها تجاربه الخاصة . فهو لم يقيد نفسه بمذهب فلسفي بعينه وإنما كان ينتقي خير ما تطمئن إليه نفسه عند الأقدمين ، بل كثيراً ما ناقش آراءهم وندد بها حتى لقد قال أكثر من مرة : « حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب القدماء . فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا » . وكذلك لم يتقيد بالكندي والفارابي بل لقد خرج عليهما واختلف معهما في مواضع كثيرة من فلسفته كما سنرى في حينه .

وفلسفة ابن سينا فلسفة عقلية في أصولها ومبادئها ، صوفية في ألفاظها وتعابيرها ، توفيقية في غاياتها وأهدافها . فهو كالكندي يؤمن بالفلسفة ، وهو كالفارابي يؤمن بالعقل الفعّال مصدراً للعلم والمعرفة كما يؤمن به أيضاً مصدراً للإلهام والوحي . وهو لا يقل عنهما إيماناً بإمكان التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولكي نفهم فلسفة ابن سينا على حقيقتها يجب أن نفرّق بين ما يمكن تسميته (مذهب ابن سينا في ظاهره) ، و(مذهب ابن سينا في سره وباطنه)[١] .

فأما مذهب ابن سينا في ظاهره فهو المذهب الذي أذعن فيه لمطالب المشائين ، فلخص مبادئهم في (الشفاء) و(النجاة) وفي أجزاء من (الإشارات) . ولا حرج عليه فتلك كانت فلسفة العصر ومذهب المثقفين الإسلاميين ، وأخص ما يميز هذا المذهب الخلط بين أفلاطون وأرسطو من خلال (تساعات) أفلوطين وآثار الشراح . ومن هذه الجهة لا يعدو ابن سينا أن يكون أشبه بالمعلم القدير الذي يعرض الآراء ويحسن سبكها وصياغتها بأداء أفضل يساعد على فهمها واستيعابها ، دون أن يحدث تغييراً ذا بالٍ في مضمونها وجوهرها . فالكندي والفارابي قبله قد شقا الطريق ومهدا السبيل ، فما على

---

(١) أخذنا هذه التسمية عن ابن طفيل في نقده لفلسفة ابن سينا .

ابن سينا من بعدهما إلا أن يمضي فيه قُدُماً ويزيل ما عسى أن يكون فيه من أشواك وحشائش ضارة .

وأما مذهب ابن سينا في سره وباطنه فيتبدّى لنا في أقوال متفرقة وردت في الجزء الأخير من (الإشارات)، وهو الجزء المعروف بمقامات العارفين من النمط التاسع ، وكذلك في رسائله الصغرى التي يمكن القول أنها تعبر تعبيراً تاماً عن مذهب ابن سينا الحقيقي . وفي هذه الأقوال نراه يهاجم المشائين ويشنع عليهم ويسفّه آراءهم ويقول إنه إنما صنّف كتبه المشائية استجابة لطلب جماعة من المشائين العرب . ومن شاء أن يظفر بالفلسفة الحقيقية فعليه بقراءة كتاب (اللواحق) ، وهو كتاب وعد بكتابته بعد (الشفاء) وقال في الغرض منه أن يكون كالشرح لكتاب (الشفاء) ، وأغلب الظن أنه لم ينجزه .

وإذا كان ابن سينا لم يتم كتابه (اللواحق) الذي وعد به، فهناك كتاب آخر اتمه بالفعل لكنه لم يصل إلينا ، وهو كتاب (الحكمة المشرقية) الذي يُحيل عليه كل من يريد الوصول إلى فلسفة ابن سينا الحقيقية . فإبن طفيل الذي تنبه إلى هذه التفرقة بين مذهب ابن سينا في الظاهر ومذهبه في سره وباطنه ، يقول في قصته المشهورة (حي بن يقظان) :

« وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وسلك طريق فلسفته في كتاب (الشفاء) ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألّف ذلك الكتاب على مذهب المشائين . وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في (الفلسفة المشرقية) . ومن عني بقراءة كتاب (الشفاء) وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان في كتاب (الشفاء) أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب (الشفاء) على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء »[1] .

ولقد قام جدل عنيف حول كتاب (الحكمة المشرقية) الذي لم يصل إلينا منه سوى الجزء الخاص بالمنطق . وأغلب الظن أن ابن طفيل اطلع على هذا

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١٣ ـ ١٤ .

الكتاب فوقف رسالته (حي بن يقظان) على بث ما يمكنه بثه من « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا . فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها »[1] .

فإذا صح ظننا كانت قصة (حي بن يقظان) لابن طفيل هي التعبير التقريبي - إذا لم تكن التعبير الحقيقي - عن (الحكمة المشرقية) لابن سينا ، وبالتالي عن فلسفته الحقيقية .

* * *

هذا والطابع العام لفلسفة ابن سينا - سواء في مظهرها أو مخبرها - هو - كما كان الحال عند سلفيه الكندي والفارابي - طابع التوفيق بين الحكمة والشريعة ، بين تعاليم أرسطو الممتزجة بتعاليم أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، وتعاليم الإسلام المتأثرة بالتشيع والمتسمة بالتوسع في فهم النصوص والبعد عن التزمت والتشدد وعن إلتزام الحرفية . فالمعلوم أن أرسطو لم يصل إليه ابن سينا - كما لم يصل إلى أستاذيه - خالصاً نقياً ، وإنما وصل إليه مختلطاً بتعاليم الأفلاطونية المحدثة التي أضافها تلاميذ أفلوطين إلى مؤلفات أرسطو في شروحهم لها وتعليقاتهم عليها .

ومحاولة التوفيق هذه لا تظهر عنده - كما ستظهر عند ابن رشد من بعده - في صورة نظرية كاملة قائمة بذاتها وإنما هي تظهر عنده - كما عند الكندي والفارابي من قبله - في مفردات المسائل والقضايا التي عالجها بروح توفيقية يقرب فيها المسافة بين الدين والفلسفة ، بحيث يجعلها قريبة من الدين بعد تجريده من كثير من حساسياته ، كيلا يفرِّط في إتجاهها العقلي ، وبذلك يجعلها مقبولة في أوساط المثقفين وذوي الميول العقلية من المتدينين المتسامحين . أما المتزمتون من أهل السنة والحديث فلا سبيل إلى إقناعهم بها ، ولذلك فقد أعلنوا النكير عليه ونددوا به وصرحوا بكفره . ولا نود أن نستطرد هنا فيما يمكن أن يؤخذ على نظرية التوفيق هذه من مآخذ وفي ردنا على هذه المآخذ ، فذلك أمرٌ قد فرغنا منه حين الكلام الفارابي ، فلا نعود إليه ، فالفارابي وابن سينا من هذه الناحية سواء .

---

(١) المصدر السابق ص ٤ مكرر .

تصنيف العلوم

تعرض ابن سينا لتصنيف العلوم في عدة مواضع من كتبه وكان تصنيفه لها في موضع غيره في موضع آخر . فهو لم يلتزم تصنيفاً واحداً لها في جميع كتبه بل كان هذا التصنيف يختلف باختلاف تجربته الفلسفية ونمو استقلاله الذاتي . في (عيون الحكمة) مثلاً يتبنى ابن سينا التصنيف الأرسطاليسي الذي يقوم على التفرقة بين العلوم النظرية والعلوم العملية ، ولكنه في أواخر أيامه وفي (منطق المشرقيين) على الخصوص ، يصنف العلوم تصنيفاً آخر ، إذ يقسمها إلى قسمين :

أ ـ علوم لا يصح أن تجري أحكامها الدهر كله بل في طائفةٍ من الزمان ثم تسقط بعدها ؛

ب ـ علوم متساوية النسب إلى جميع أجزاء الدهر ، وهذه العلوم أولى بأن تُسمى حكمة .

وهذه الأخيرة منها أصول ومنها توابع وفروع .

فأما التوابع والفروع فهي كالطب والفلاحة ، وبعض العلوم الجزئية المتعلقة بالتنجيم وبعض الصنائع الأخرى التي لا حاجة إلى ذكرها .

وأما الأصول فهي المقصودة ههنا ، ويرى ابن سينا أنها تنقسم بقسمين أيضاً :

قسمٌ هو آلة ينتفع بها لما يُرام تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله ، كالمنطق ؛

وقسمٌ ليس بآلة ينتفع بها في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

والقسم الثاني من الأصول فرعان : أحدهما يسعى إلى معرفة الحق والآخر يسعى إلى معرفة الخير .

أحدهما غايته تزكية النفس بالمعرفة ، وهو العلم النظري ويشتمل على أربعة علوم هي : العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي .

والآخر غايته العمل وفقاً لهذه المعرفة ، وهو العلم العملي ، . ويشتمل هو

أيضاً على أربعة علوم هي :علم الأخلاق ، وتدبير المنزل ، وتدبير المدينة ، والنبوة .

ونحن هنا في عرضنا لفلسفة ابن سينا لن يمكننا بطبيعة الحال أن نتكلم على هذه الأقسام جميعاً بل سنجتزىء ببعضها . فضلاً عن أن هناك مسائل في فلسفته لم ترد في هذا التصنيف وإنما هي تُستخلص استخلاصاً من أقواله المتفرقة هنا وهنك . لذلك فإننا في عرضنا لفلسفته سنسير بحسب التقسيم التالي ، لأنه في رأينا يُلم بنواحي فلسفته إلماماً واسعاً يكفي لإعطاء فكرة شاملة عنها :

(١) نظرية المعرفة (٢) المنطق (٣) الواجب والممكن (٤) الفيض (٥) الطبيعة (٦) النفس (٧) النبوة (٨) التصوف (٩) الأخلاق (١٠) السياسة .

١ ـ نظرية المعرفة

لا يكاد رأي ابن سينا في مصدر المعرفة وآليتها يختلف عن رأي الفارابي ، فهو يذهب مثله إلى أن مصدر المعرفة الإنسانية هو فيض العقل الفعال . فالمعقولات إنما تفيض من العقل الفعال الذي تنتهي إليه صور الماهيات من مبدع الكل ، وليس البدن وحواسه إلا وسائل تهيء العقل الإنساني لقبول فيض العقل الفعال . فالمحسوسات شأنها عند ابن سينا ثانوي إذن خلافاً لأرسطو الذي يؤكد أن المعقولات إنما تُستمد من المحسوسات . وقد أشار ابن سينا في كتابه (التعليقات على كتاب النفس لأرسطو)[١] إلى هذا الرأي ولكنه لم يقبله، بل جاء برأي مشرقيٍّ مغاير له بسطه في جميع كتبه ، من شأنه أن يدفع بنظرية المعرفة وعلم النفس إلى مجاهل الإلهيات . فهو ـ كالفارابي ـ يجعل المعرفة العقلية مطابقة للماهيات الأزلية التي لا تتغير . فالمعقولات كما قلنا تفيض عن العقل الفعال الذي تنتهي إليه صور المعقولات من مبدع الكل . وما البدن والحواس سوى وسائل تهيء العقل لقبول فيض العقل الفعال .

وينتج عن ذلك أن الكلي عند ابن سينا ـ كما كان عند الفارابي ـ يوجد

(١) مخطوط في القاهرة ص ٦٩ ـ ٧٠ . نقلاً عن دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ص ٣٢٤ . كلمة ابن سينا) .

مستقلاً عن وجود الأشخاص المتكثرة « كصورة معقولة بالذات » في عقل الله وعقول الملائكة (العقول الفلكية)، فتفيض هذه الكليات عن عقل الله وتتصل ـ بتوسط العقول المفارقة ـ بالعقل الإنساني ، وهو العقل الذي تُرد فيه الكثرة إلى تصور كلي . فابن سينا أميل إلى عد هذا التصور صادراً عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني[1] .

هذا وتنقسم المعرفة عند ابن سينا إلى ثلاثة أنواع : معرفة بالفطرة ومعرفة بالفكر ، ومعرفة بالحدس .

فأما المعرفة بالفطرة فهي معرفة المبادىء الأولى كقولنا : « الكل أعظم من الجزء » و« إن الواحد نصف الإثنين » و« إن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » إلخ .

وأما المعرفة بالفكرة فهي معرفة مكتسبة وتكون بإدراك المجردات المعقدة والكليات العامة والإنتقاش بها ، ويحتاج المرء فيها إلى مجهود أكبر من مجهود النوع الأول . ولا يدركها إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد .

وهناك نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة بالحدس . فمن الناس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعّال إلى كبير عناء وإلى تخريج وتعليم ، بل تراه كأنه يعرف كل شيء بنفسه حدساً ، بلا قياس ولا معلم ، وكأن فيه روحاً قدسية لا يشغلها شأن عن شأن ولا يستغرق الحس الظاهر حسَّها الباطن[2] .

وهذا الإستعداد الحدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس وإنما هو يتفاوت تفاوتاً لا ينحصر في حد . فهو يقبل الزيادة والنقصان دائماً . ففي طرف النقصان ينتهي إلى من لا حدس له البتة ، وفي طرف الزيادة ينتهي إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيَّد النفس بشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء ، إما دفعة وإما

(١) المصدر السابق . ص ٣١٩ .

(٢) انظر (النجاة) ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ، و(الإشارات) القسم الثاني ص ٣٦٨ وما بعدها .

قريباً من دفعة . وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة . وينبغي تسمية هذه القوة قوة قدسية . وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[1] .

وهكذا ، فمن الناس من يكون من أصحاب المعرفة بالفكرة وحدها ، ومنهم من يكون من أصحاب المعرفة بالحدس إلى جانب المعرفة بالفكرة، ومنهم من يكون علمه كله حدساً ، وهؤلاء هم الأنبياء . ويُسمى العقل عندئذٍ عقلاً قدسياً .

٢ ـ المنطق

يحتل المنطق مكاناً بارزاً في فلسفة ابن سينا . فقد صنف في هذا العلم واحداً وعشرين كتاباً فضلاً عن أبحاثه المنطقية المتفرقة في كتبه الأخرى[2] . يضاف إلى ذلك أن ابن سينا قد سما بالمنطق إلى قمة النشاط الإنساني فجعله ممثلاً للعقل العملاق .

ويعرف ابن سينا المنطق بأنه آلة قانونية عاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به وموصلة إلى الإعتقاد الحق بأعطاء أسبابه ونهج سبله[3]، وهذا ما يردده ابن سينا في أكثر كتبه . فهو يَعده مجرّد آلة لكنه في (الشفاء) يذهب إلى أنه قد يكون آلة وقد يكون جزءاً من الفلسفة[4] . وهذه الآلة لا يستغني عنها الإنسان « إلا أن يكون مؤيَّداً من عند الله تعالى »[5] .

وقد اعتمد ابن سينا ـ كغيره من فلاسفة الإسلام ـ على منطق أرسطو وسلك في كلامه مسلك الفارابي ، لا سيما في بداية حياته الفلسفية . فبحث في التصور والتصديق وأقسامهما وفي فائدة المنطق وعلاقته مع اللغة وغير ذلك مما لا حاجة إلى ذكره لأنه تكرار لما جاء عند الفارابي . لكنه عندما نضج تفكيره وأحسَّ باستقلاله الذاتي ـ وبسبب اشتغاله بالطب ـ وجد نفسه مسوقاً إلى تعديل رأيه في

---

(١) النجاة ، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

(٢) انظر مؤلفات ابن سينا للأب قنواتي ص ١٠١ ـ ١١٦

(٣) انظر النجاة ص ٣ والاشارات القسم الأول ص ١٦٧ .

(٤) الشفاء ـ المنطق (المدخل) تحقيق الأب قنواتي وآخرين ، المقدمة ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(٥) النجاة ، ص ٦ .

المنطق ، أو « شق عصا الطاعة » على حد تعبيره .

فهناك إذن تطور في الحياة العقلية لأبن سينا ، كما تلاحظ بحق الآنسة غواشون المتخصصة في فلسفة الشيخ الرئيس[1] . فإلى جانب كونه فيلسوفاً فهو أيضاً عالم له شغف بالدراسات التجريبية وحرص على إستخدام المنهج العلمي في بحوثه . ويمكننا بالرجوع إلى مقدمة (الشفاء) ومقدمة (منطق المشرقيين) وتحليل مذهبه في القياس ، أن نقسم حياته العقلية إلى ثلاث مراحل :

مرحلة الشباب ، وتنتهي بفهمه لإلهيات أرسطو في ضوء ما كتبه الفارابي . وفي هذه المرحلة حصل جميع العلوم المعروفة في عصره ، ثم انكب على دراسة الطب ومعالجة المرضى .

مرحلة النظريات الكبرى ومحاولة التفلسف في العالم وتفسيره تفسيراً شاملاً متأثراً بأفلاطون وأرسطو معاً ، وذلك عندما بلغ سن التاسع عشرة أو سن العشرين من عمره . وهنا نفذ إلى أغوار المنطق الأرسططاليسي القائم على اليقين القياسي ، فقبله قبولاً حسناً .

مرحلة الخلق والإبداع مستقلاً عن أرسطو . وهذه المرحلة يصعب تحديد تاريخ دقيق لها . فقد اندفع فيها شيئاً فشيئاً عندما بدأ يحس تدريجياً بأوجه النقص في ثقافته إذا ظل دائباً على طريقة التأمل الفلسفي العقيم الذي لا تدعمه التجربة والمشاهدة . ولا غرو من ذلك ، فهو إنسان طُبع على الربط بين المجرد المعقول والعيني المحسوس ، وعلى السعي إلى تحصيل المعرفة بوسائل أخرى غير أقيسة المنطق الأرسططاليسي وإن كان لا ينكر أهميته في تنظيم المعرفة وعصمتها من الخطأ ، غير أنه لا يكفي وحده بل يجب أن تنضم إليه نتائج التجربة . لقد رأى أنه قد تعجل كثيراً في قبول هذا المنطق على علاته ، فكان واجباً عليه أن يمحصه في ضوء الخبرة العلمية التي اكتسبها باشتغاله في علم الطب ، وبعد أن وصل إلى النضج الفكري ، فأراد أن يعبر عن استكمال مذهبه في البحث بصياغة منطق جديد هو (منطق المشرقيين) . وقد نجد بعض آثار هذا المنطق في

---

(١) انظر كلمتها (بالفرنسية) في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا من صفحة ٤١ ـ ٥٨ ، والملخص بالعربية ص ٢٤٦ .

(الإشارات) . وأهم مميزاته الدعوة إلى تحصيل المعرفة بوسائل أخرى غير الأقيسة الأرسطاليسية ، وإن كان ابن سينا لا يجحد أهمية هذه الأقيسة من الوجهة النظرية ، إلا أنها غير كافية ، وإنما يجب أن يدعمها عنصر جديد مستمد من البحث العلمي وعمله في ميدان الطب ، إلا وهو عنصر التجربة المحسوسة والواقع المشاهد . وهذه الوحدة بين الفكر والواقع ، وهذا التعاون بين التجربة المحسوسة والقياس النظري هما ما قصد إلى التعبير عنهما في منطقه الجديد .

ويظهر تطور تفكير ابن سينا المنطقي أكثر ما يظهر في دراسته للتعريف ، وهو الموضوع الذي طالما أحبه وعكف على تعمقه . فهناك طريقان لدراسة التعريف سار فيهما تفكير ابن سينا :

أحدهما استنتاجي أرسطاليسي هابط ، يبدأ من المقولات المجرّدة وينتهي بالموضوع المحسوس .

والآخر استقرائي سيناوي صاعد ينطلق من الخواص المحسوسة في الموضوع إلى الماهية المعقولة .

فأما الطريق الأول فقد سلكه ابن سينا في مبدأ حياته الفلسفية عندما كان خاضعاً لأرسطو .

وأما الطريق الثاني فقد استقر عليه بعد تمام نضجه واحساسه باستقلاله عن المعلم الأول وشق عصا الطاعة عليه .

فالبدء بالخواص يمكّن الإنسان من اقتناص ماهية الشيء والوصول إلى حقيقته العينية . لا شك في أنه لا يصل إليها كاملة ولا يعبر عنها في تمامها ، ولكنه على يقين من أنه إنما يتناول شيئاً واقعياً دون أن يُحلِّق في عالم المجردات . وبعد أن كان أرسطو يجعل معيار الحقيقة في المعقول المجرد ، فإن ابن سينا يجعله في المحسوس العيني والواقع المشاهد ، ذلك بأن أكبر همه في أواخر حياته كان يقين العلماء ، لا يقين الفلاسفة وحدهم .

إن الأهمية التي يضفيها ابن سينا على الواقع المحسوس من شأنها أن تحدث تغييراً عميقاً في القياس . فالعناصر المطلوبة في القياس بالنسبة إلى أرسطو ، أي العناصر التي لا بد منها لإقامة الدليل والبرهان ، يجب أن تنطلق دائماً من

الذاتيات ، أي مما يعبر عن الماهية ، وبالتالي فإن المعرفة التي يُتوصل إليها بطريق القياس هي معرفة كلية عامة ثابتة تُعطي الصفات المشتركة ولا تخوض في خواص الجزئي المحسوس المتغير .

وأما ابن سينا ، فإنه لما كان طبيباً يعنى بالجزئيات أكثر منه بالكليات[1] ، فإنه يقتنص الجزئيات أولاً ثم يعمم القانون بعد ذلك إذا عرف علتها ، وهذه العلة لا تُسمى علة بمقتضى الماهية ، بل بمقتضى علاقتها مع مرض معين .

إن هذا التحول الجديد في النظر إلى البرهان قد شغل ابن سينا طويلاً . ففي فصلٍ من فصول (النجاة) درس ابن سينا كيفية حصول العلم لا بالضروريات كما كان يفعل أرسطو الذي لا يكون العلم عنده علماً حقيقياً إلا إذا كان مستنداً إلى الضرورة ، وإنما درس كيفية حصول العلم بالممكنات[2] التي تتسع للأستثناء وتراعي شرائط الزمان والمكان والأحوال الخاصة . ورغم ما في الممكنات من نقصٍ أو ضعف ، فحسبها أنها إنما تُعبر عن الواقع المحسوس ، ولا تُحلّق في عالمٍ من المجردات البعيدة عن الحس ، مهما يكن من كمال هذه المجردات وشرفها وعلو منزلتها .

إن هذا التحول كبير للغاية ، ولو أننا نزهد به اليوم بحكم إلفتنا له ونراه شيئاً عادياً جداً : لقد اعترف ابن سينا بنظام الواقع والحاجة إلى الإهابة به والرجوع إليه في إقامة البرهان ، وعدم الإكتفاء بنظام الماهية الكلية المجردة . فالواقع أصبح موضوعاً للعلم بعد أن كان مهجوراً قروناً وقروناً . وهكذا فبعد أن كانت العلة الميتافيزيقية هي العامل الحاسم الأول بالنسبة إلى أرسطو ، أصبحت العلة التجريبية هي هذا العامل بالنسبة إلى ابن سينا ، وأصبح اليقين مبنياً على الوقائع الممكنة المحسوسة بعد أن كان قائماً على الماهية الضرورية المعقولة . لقد فتح ابن سينا الباب على مصراعيه ليقين خصب مليء بالمفاجآت والعناصر الجديدة وتخلى عن يقين عقيم لا يُغني من الحق شيئاً . وهكذا تم الإنتقال من مرحلة العلم القديم إلى مرحلة العلم الحديث .

---

(١) ما سبب هذه الحمى التي أصابت فلاناً مثلاً يوم كذا وفي مكان كذا ؟ هذا نمط من عنايته بالجزئيات .

(٢) صفحة ١١٧ من (القانون) .

ويزداد منطق ابن سينا قرباً من التفكير الحديث في نص من نصوص قانونه[1] يذكر فيه سبع قواعد ينبغي مراعاتها لإستخلاص قوى الأدوية من طريق التجربة الطبية ، منها ثلاث تُسمى في مناهج البحث الحديثة طريقة الإتفاق (concordance) وطريقة الإختلاف (différence) وطريقة التغيرات المصاحبة (Variation concomittantes) والقواعد السبع أو الشرائط التي يطلب ابن سينا مراعاتها في النص المذكور هي :

١ ـ يجب أن يكون الدواء نقياً خالياً عن أي كيفية مكتسبة أو عارضة .

٢ ـ يجب عزل فعل الدواء عن الشرائط الأخرى للتأكد من أنه هو السبب الوحيد للنتيجة التي تم الوصول إليها .

٣ ـ يجب تجربة الدواء في أمزجة متضادة وأحوال متباينة وتتبع فعله فيها .

٤ ـ قوة الدواء يجب أن تُقابلها ما يساويها من قوة العلة .

٥ ـ أن يُراعى الزمان الذي يظهر فيه أثره وفعله ، فإن كان مع أول استعماله كان ذلك دليلاً على أنه إنما فعل ذلك بالذات ، وإن تأخر فهو موضع اشتباه ، عسى أن يكون قد فعل ما فعل بالعَرَض ، أي بأسباب خارجة عنه طارئة عليه لا جوهرية فيه .

٦ ـ أن يراعى استمرار فعله على الدوام أو على الأكثر ، وإلا فصدور الفعل عنه إنما كان بالعَرَض .

٧ ـ يجب أن تكون التجربة على بدن الإنسان ، فما يصلح للإنسان قد لا يصلح للأسد مثلاً ، بل أن بعض الأدوية كالبيش مثلاً له بالقياس إلى بدن الإنسان خاصية السمية وليست له بالقياس إلى بدن الزرازير . ولذلك فإنه إن جُرب في غير بدن الإنسان جاز أن يتخلف فعله .

هذه هي الشرائط المطلوبة في إستخراج قوى الأدوية من طريق التجربة . ومع أن ابن سينا لم يستعمل كلمة (فرضية) هنا فإنها هي التي توجه تفكيره في هذه التجارب . إنه يلحّ على التجربة ـ وهي ملاحظة مستثارة ـ ويؤكد أهميتها

---

(١) صفحة ١١٥ ـ ١١٦ من طبعة روما سنة ١٥٩٣ نقلاً عن كلمة غواشون في الكتاب الذهبي ص ٥٥ ـ ٥٦ .

هي ، بينما كان أرسطو يكتفي بالملاحظات المتكررة . وبعبارةٍ أخرى ، إن ابن سينا قد انتقل بذلك من فكرة الإستقراء الأرسطاليسي الكامل ، إلى الاستقراء العلمي الناقص إلى فكرة القانون بالمعنى الحديث ، أي الذي يعبر عن قيام علاقات ثابتة بين الظواهر لا تتبدل ولا تتخلف .

* * *

هذه ترجمة موجزة للبحث القيم الذي ساهمت به الآنسة غواشون في المهرجان الألفي لذكرى ابن سينا . وهي تعترف أنه غيضٌ من فيض هذا الفيلسوف العملاق الذي شق عصا الطاعة وتقدم عصره قروناً طويلة . فجمع إلى المزاج الميتافيزيقي الحاجات العميقة لرجل العلم . إن شرائط التفكير التأملي البحت لم تكن لتشفي غليله ، فإن إتزانه الباطني لم يتحقق إلا بعد أن قدم التبرير المنطقي لقيمة اليقين الذي ظلّ يسعى في طلبه وبذلك يمكن القول إنه شق الطريق وأضاء المحجة ومهد السبيل .

٣ ـ الواجب والممكن (الله والعالم)

يفرق ابن سينا في الأشياء ـ كالفارابي من قبله ـ بين الماهية والوجود ليجعل من الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها ، بعد أن كان الله عند أرسطو علة غائية لا عمل لها ولا شأن إلا أن تعقل ذاتها بذاتها ولذاتها ولا تتعداها إلى غيرها !

فمن الكائنات ما لا يؤخذ في حده معنى الوجود إذ ماهيته غير وجوده ، كالمثلث مثلاً لا يلزم عن تصورنا له في الذهن أنه موجود في الواقع . وهكذا سائر الأشياء . ومن الكائنات ما يجب أن يدخل في حده معنى الوجود . وهو الله تعالى ، إذ لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود . فليست الماهية والوجود شيئاً واحداً إلا في الله ، أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على ماهيته ، عارض من عوارضها . فهو إذن يحتاج في وجوده إلى علة . ولما كانت العلل لا يمكن أن تدور على نفسها (علة الكرسي النجار وعلة النجار الكرسي) وإلا كان الشيء الواحد علة ومعلولاً في وقتٍ واحد ، ولا أن تمر بلا نهاية ، لإمتناع التسلسل ، فلا بدّ من الإنتهاء إلى علة أولى ماهيتها عين وجودها . وهذه العلة لا يمكن تصور عدم وجودها لأن ماهيتها الوجود نفسه ولأنها مبدأ كل وجود ، وكل ما عداها فيمكن تصور وجوده أو عدم وجوده على حد سواء ، لأن الوجود فيه غير الماهية . وهكذا يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب .

فكما أن الفارابي في بحث الوجود يقول بقسمته إلى واجب وممكن وبارتباط أحد طرفيه بالآخر . كذلك ابن سينا . فهو يتفق معه في جوهر الفكرة وفي العناصر التي تتكون منها والإتجاه الذي تسير فيه والغاية التي تهدف إليها ، ولكنه يمتاز منه في تفاصيل هذه الفكرة والدقة في تقريرها والقدرة على عرضها بمزيدٍ من الشرح والإيضاح والتبسيط والأناة وطول النفَس .

فابن سينا كالفارابي من أصحاب المذهب الثنائي في الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الطرف الآخر بممكن الوجود . وواجب الوجود « هو الموجود الذي متى فُرض غير موجود عرض منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فُرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . فالواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه »[1] .

ولعلنا نلاحظ هنا فرقاً طفيفاً بين ابن سينا والفارابي في تعريف الممكن . فقد وصف الفارابي الممكن ـ كما مرَّ معنا ـ بالحكم عليه بناء على شق واحد من شقيه فقط ، فقال : « إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » مع أن المحال لا يلزم كذلك عند فرض وجوده أيضاً ، وهو الشق الآخر . فربطُ حكم عام للممكن بأحد شقيه فقط « إذا فرضناه غير موجود » دون الشق الآخر « أو فرضناه موجوداً » فيه إيذان برجحان الشق الأول على الشق الثاني ، مع أن طبيعة الممكن لا تتحقق إلا في مساواة أحد طرفيه للآخر ، في مساواة فرض وجوده لعدم وجوده . وأما ابن سينا فقد كان أكثر دقة في تقرير طبيعة الإمكان فلم يرجح شقاً على آخر .

والخلاصة أن ممكن الوجود ما يستوي فيه الوجود وعدم الوجود . وأما واجب الوجود فهو بحكم التعريف ما يجب له الوجود أو ما يكون وجوده ضروريا .

وهناك واجب الوجود بذاته ، لا بسبب آخر ، وهو الله تعالى ، ثم واجب الوجود بغيره ، وهو العالم . وأما أعيان الأشياء فممكنة الوجود قبل أن توجد ،

---

(١) الشفاء ، الإلهيات ، مقالة ١ ، فصل ٦ والنجاة ، الإلهيات المقالة ٢ فصل ١ .

فإذا وُجدت كانت واجبة الوجود بغيرها . إن أصلها الإمكان ، فهي مفتقرة إذن إلى ما يرجح وجودها ويحققه بالفعل ، وبعبارةٍ أخرى إلى ما يوجب وجودها ، فإذا حصل لها الوجود كانت واجبة الوجود بغيرها ، أي بذلك الذي أفادها الوجود . فالأربعة مثلاً واجبة الوجود لا بذاتها ، بل بإجتماع اثنين واثنين معاً . وهناك مثلاً أوضح ، وهو مثل الإحتراق : فالإحتراق واجب بغيره ، أي عند التقاء النار بالجسم القابل للإحتراق ، بمعنى أنه إذا مسّت النار جسماً قابلاً للإحتراق فمن الواجب أن يحترق بهذه النار ، فالإحتراق ليس له من ذاته (وإلا لما توقف عن الإحتراق منذ الأزل) بل من غيره وهو النار . فهو إذن واجب بغيره ، وإن كان في الأصل ـ أي قبل ملاقاة النار ـ ممكناً في ذاته ، أي قابلاً للإشتعال في أي وقتٍ تقترب منه النار . وهكذا فما دام الممكن غير متحقق بالفعل ، فذلك يعني أن لا قدرة له على الوجود ، فإذا وجد فذلك لأن وجوده أصبح واجباً بالعلة التي أوجدته ، ومن ثم فلا يمكنه ألا يوجد وقد وجدت علته . وهذا معنى قولنا أنه واجب . ولما كان وجوده منوطاً بغيره قلنا أنه واجب بغيره لا يتخلف عنه .

إثبات وجود الله

مما تقدم نستطيع أن نستنتج دليل ابن سينا على وجود الله . فالطريق الذي سلكه إلى ذلك هو طريق القسمة العقلية إلى الواجب والممكن . فالموجود إما أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب له . فإن كان له سبب فهو الممكن ، سواء كان قبل الوجود إذا فرضناه في الذهن أو في حالة الوجود . لأن ما يمكن وجوده فحصول الوجود له لا يزيل عنه وصف الإمكان . وإن لم يكن له سبب في وجوده بوجهٍ من الوجوه فهو واجب الوجود .

والدليل على أن في الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده أن هذا الوجود إما ممكن الوجود أو واجب الوجود . فإن كان واجب الوجود فهذا هو المطلوب . وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يحصل له الوجود إلا بسبب يرجّح وجوده على عدمه . فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود تعلقت الممكنات بعضها ببعض ، فلم يكن موجوداً البتة ، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى . وهو محال فإذن الممكنات تنتهي بواجب الوجود[1] . وهذا

(١) انظر الرسالة العرشية ، صفحة ٢ ـ ٣ (ضمن سبع رسائل) .

الواجب موجود بالضرورة . وهو « علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود »[1] .

فقد صح إذن أن كل جملة تتألف من مجموعة من الأشياء كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وهذه العلة هي الله تعالى .

وهذا الطريق العقلي البحت الذي سلكه ابن سينا لإثبات وجود الله مكتفياً بتحليل طبيعة الإمكان دون إعتبار للأشياء الممكنة المحسوسة هو في نظره « أوثق وأشرف » من أي طريقٍ آخر . إنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن « تقرع عصاهم » حتى يتنبهوا إلى حقيقة الوجود . فهو يرى أنه ينبغي ألا نلتمس البرهان على وجود الله مستدلين عليه بشيءٍ من خلقه . وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلاً على وجود محدث له ، بل ينبغي أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده عين ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر إلى الوجود ، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . إذ إن ارتباط الوجود بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث ، بل تكاد لا توجد أي علاقة بين الوجوب والحدوث .

يقول ابن سينا في (الإشارات) بعد إثبات الواجب وبيان أن العالم ممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى الوجود لأن وجوده ليس من ذاته :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول . . . إلى تأمل لغير نفس الوجود[2] ولم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود »[3] . وفي هذه المسألة يتفق ابن سينا مع الفارابي ، ولكنه أكثر منه شرحاً وايضاحاً وإسهاباً .

---

(١) الإشارات القسم الثالث صفحة ٤٤٦ .

(٢) أي لم يحتج إلى شيء آخر غير تحليل طبيعة الوجود دون نظر إلى الموجودات ، أو طبيعة الإمكان ، دون نظر إلى الأشياء الممكنة .

(٣) الإشارات ، القسم الثالث ، ص ٤٨٢ . انظر أيضا النجاة ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨ .

صفات واجب الوجود

هذا ولا تختلف صفات واجب الوجود عند ابن سينا عنها عند الفارابي . لكن بينما يتناول الفارابي هذه الصفات بأسلوبه المعقد المعروف بالإجمال والتركيز ، يتوسع ابن سينا كعادته في الشرح ويطيل في التعليل فواجب الوجود له من الصفات البساطة والكمال والخير المحض ، وهو واحد في العدد لأنه لا يمكن أن يكون غيره سببا له ، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا إنقسام في ذاته ولا إشتراك لغيره معه في ماهيته ، ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو ضد أو شريك ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي ، ووجوده عين ماهيته ، وهو وحده الذي يمنح الممكنات وجودها ، وهو عقل محض ، وعاقل ذاته ومعقول لذاته ، فهو إذن عقل وعاقل ومعقول ، وهذا لا يوجب الكثرة فيه لأن صفاته عين ذاته . فإذا قلنا أنه عقل وعاقل ومعقول لا نعني في الحقيقة إلا وجوده مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها . وكذلك إذا قلنا عنه إنه واحد لا نعني إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو مسلوباً عنه الشريك . . . وهذه الطريقة في فهم الصفات على أنها لله على جهة السلب أخذها ابن سينا عن المعتزلة ، ونجدها عند فلاسفة المسيحية الذين تأثروا به « كتوما الأكويني » مثلاً[1] .

العلم الإلهي

لقد كان إله أرسطو لا يعلم إلا ذاته ، فهو منشغل بها عاكف عليها دون سواها . ثم جاء الفارابي فقال إن الله يعلم غيره وهو يعلم ذاته ، ولكنه لم يبين صفة هذا العلم . ولما جاء ابن سينا أضاف إلى مقالة استاذه مقالته هو بأن واجب الوجود إنما يعلم كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي . فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض » . « فهو يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هي كلية »[2] .

(١) انظر الإشارات ، القسم الثالث ، ص ٤٨١ .

(٢) انظر المصدر السابق ص ٧٠٩ و٧١٧ ـ ٧٢٠ ، والنجاة ٤٠٤ ـ ٤٠٨ .

أما كيف يعلم الله الجزئيات المتغيرة علماً كلياً فهذا ما يشرحه ابن سينا معتمداً على فكرة العلية ، فيقول إن الله يعلم الأسباب التي تؤدي إلى كل أحداث هذا العالم الأرضي ، فيكون بالضرورة عالما بتلك الأحداث نفسها من حيث هي معلولة ، أعني من حيث هي خاضعة للقوانين العامة . فعلمه محيط بكل شيء ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، وهذا العلم تابع لإرتباط الأسباب بالمسببات . فمتى تقررت الأسباب والمسببات فقد تقرر العالم بنظامه ، وتقرر ما يترتب على هذا النظام وتقرر العلم به . وبذلك يحيط علم الله بكل ما في الوجود من غير أن يخرج من ذاته ، ويدرك جميع الجزئيات المتغيرة من غير أن تتغير ذاته .

وبعبارة أخرى ، إن علم الله بالأحداث الجزئية في هذا العالم لا يكون من طريق وقوعها في آناتها وأزمنتها ، بل من طريق مبدأ كلي لها ، أي من حيث تجب بأسبابها ، كالكسوف الجزئي ، فإنه معلوم للعلم الالهي بسبب توافي علله وإحاطة العلم بها ، وذلك كعالم الفلك : فإنه إنما يتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية لإحاطته بأسبابها وإحاطته بكل ما في السماء والعلم بها علماً كلياً ، فإذا وقعت الإحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات . وكذلك الله . فالله يعلم كل كسوف يحصل وزمان حصوله ، والمدة التي تفصله عن كسوف سابق أو لاحق ، حتى لا يبقى عارض من عوارضه إلا يعلمه . وهذا العلم يجوز أن يُحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها تكون حاله تلك الحال إنما لا يعلم الله هذا الكسوف أو ذاك حين حدوثه وفي عوارضه الحسية المميزة له عن أيّ كسوف آخر ، لأن هذا علم زماني لا أزلي ، مرتبط بالحس لا بالعقل ، فعنصر الزمن ـ وهو سبب التغير والتجدد ـ ليس داخلاً إذن في العلم الإلهي وإن دخل في متعلق علمه وموضوعه . فالله لا يدري بالكسوف الذي حدث يوم كذا ورؤي يوم كذا في مكان كذا ، لأنه لو دري به لكان علمه ناقصاً كعلمنا نحن ولأقتضى أن يكون من قبل جاهلاً بحدوثه . فالله لا يتلقى علمه من الكسوف وإلا كان علمه كعلمنا معلولاً للكسوف ، بل يعلم به من حيث أن الكسوف معلول للعلم الإلهي لا يحصل إلاَّ به . فالفرق بين علمنا للأشياء وعلم الله أن علمنا معلول عن الأشياء وأما علمه تعالى فهو علة للأشياء .

وقد يُقال إن هذا العلم يُخرج الواجب عن بساطته ووحدته . لكن

ابن سينا ينفي ذلك بشدة : فعلم الله بغيره هو نفس علمه بذاته دون أن يكون في ذلك تغير أو كثرة . إنه كما تقدم عقل وعاقل ومعقول ، وهذا لا يوجب تعدداً فيه ، لأن كونه عقلاً واتخاذ ذاته موضوعاً لتعقله لم يخرجه عن بساطته ، إذ أن علمه بغيره لا يختلف عن علمه بذاته . فهو إذا عقل (عِلْمَ) ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها من الأمور الجزئية . فجميع الموجودات معلولة ـ بتسلسل ضروري ـ عن الواجب ، وهي كذلك معلومة له علماً أزلياً . وبعبارةٍ أخرى ، إن ذاته هي مبدأ علمه بالغير وليس هذا الغير مصدر علمه . فهو يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها عنه في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .

فهو لا يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا لكان علمه معلولاً عنها بها ؛
وهو لا يعلم الأشياء عند حدوثها ، وإلا لحدث علمه معها ولتغير بتغيرها .
فحسبه أن يعقل ذاته علة كل موجود ليعلم كل موجود .
وهذا لا يثلم الوحدة في ذاته ولا تأثير له فيها .

العلم الإلهي المحيط بكل الوجود والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان . فالعناية كما يقول ابن سينا هي « إحاطة علم الأول[1] بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به . فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق . فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير من الكل »[2] .

فإذا كان الله خيراً محضاً وإذا كان قد أبدع الموجودات على ما يقتضيه نظام الخير فمن أين تسرب الشر إلى العالم ؟ والجواب عن ذلك بأن طبيعة العالم الإمكان . فهو إذْ كان ممكناً كان بعيداً عن الكمال المطلق ، وبالتالي كان فيه نقص وشر . هذا هو تعليل دخول الشر والنقص إلى العالم .

وعلى كل حال ، فإذا كان في العالم شرور فإن الخير هو الغالب ؛ وما نرى من شر فإنما وجوده لحكمة قد تظهر لنا حيناً ولكنها تخفى علينا أحياناً كثيرة . وهذه

---

(١) الأول أي الله .
(٢) الإشارات ، ص ٧٢٩ ـ ٧٣٠ .

الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب والمسببات في العالم . فإذا كنا لا نحيط علماً بجميع الأسباب والمسببات في العالم فكيف نطمع في معرفة ما فيه من حكمة ؟ إن العالم خاضع لأسباب ، وبذكر هذه الأسباب « يظهر إثبات الحكمة الإلهية في وجود هذه الموجودات ، وأنها وُجدت على أكمل ما يمكن أن يكون ، ولو كان في الإمكان وجود أكمل مما هي عليه لما وجدت على غيره . وإن هذه الشرور الحاصلة في بعض الموجودات ، وإن كان حصولها على سبيل الواجب واللزوم ، لكنها غير خالية من حكمة تامة ، بها يكون قوام العالم . ولولا تلك الحكمة لما وجدت هذه الشرور ، لأن الخيرات هي مبادىء الشرور . فعند استيفاء الخيرات وانتهائها ربما ظهرت الشرور وربما خفيت . . . ولكنها نادرة جداً بالإضافة إلى الوجود ، إذ هو خير كله أو الغالب خيره . وأما الشرور فيجب إضافتها إلى الأشخاص والأزمان والطبائع » على حد تعبير ابن سينا[١] ويقول أيضاً :

« إن العالم بجملته وأجزائه العلوية والسفلية ليس فيه ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده وتقديره وعلمه وإرادته . . . ويمكن إيراد الأدلة على ذلك : فلولا أن هذا العالم مركّب مما تحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من أهله الصلاح والفساد جميعاً ، لما تمَّ للعالم نظام ، إذ لو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لم يكن هذا العالم عالمنا بل عالماً آخر »[٢] .

ومثَل الشر في العالم كمثَل الماء والمطر والنار . فجميع ما في الكائنات من الخير لا يأتي بغير الماء . لكن إذا وقع فيه ناسك غرق . وكذلك المطر ، فإنه ينبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان . ولكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرار . غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير . فلو امتنع نزول المطر لأصاب الأرض جدب وامتنعت الحياة . وكذلك النار أيضاً وما فيها من المنافع وصلاح العالم مع إحراقها ما تقارنه . وعلى هذا جميع ما في العالم .

فقد ثبت إذن أن الخير مقصود بالقصد الأول وبالذات وإن الشر داخل بالعرَض والقصد الثاني ، وإن كان كلٌ بقدر . فالشر المطلق إذن غير موجود ، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرَض . لذلك لا بد من احتمال الشر اليسير من

(١) الرسالة العرشية (ضمن سبع رسائل) ص ١٦ .

(٢) رسالة في سر القدر (ضمن سبع رسائل) ص ٢ .

أجل الخير الكثير[1] . فليس في الإمكان أبدع مما كان . أو قل إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة على حد تعبير الفيلسوف الألماني ليبنتز الذي يقول بالتناسق الأزلي .

قِدم العالم

لقد أفضنا في الكلام على الواجب وصفاته وما يُثبت له وما يُنفى عنه ، وآن لنا أن نوفي الممكن (العالم) نصيبه من البحث والدراسة . فما هي علاقة الممكن بالواجب ؟ وكيف تحقق ؟ ومتى برز إلى الوجود ؟

لقد كان ابن سينا ـ كالفارابي ـ يذهب مذهب أرسطو في أن واجب الوجود جذاب ومعشوق لما له من كمال تام وبهاء مطلق ، وأن العالم منجذب عاشق لما له من نقص وقبح ، ولهذا يسعى لأن يكون شبيهاً به . ولكن ابن سينا ـ كالفارابي أيضاً ـ لا يقر أرسطو أبداً على أن التحريك مقصور على الجذب والإنجذاب فقط ، بل هو يراه عبارة عن فعل أو إبداع أو إيجاد ، وأن صاحب الفعل والإبداع والإيجاد هو الواجب ، وأن وقوع الممكن نتيجة لفعله أو إبداعه أو إيجاده . وبذا فقد أمال ابن سينا الفلسفة نحو الدين ، فأصبح الواجب لذاته في نظره فاعلاً بعد أن كان في نظر أرسطو معشوقاً فقط . وهو هنا إن أقر أرسطو من وجهٍ وخالفه من وجه على هذا النحو ووافق بذلك فيما أقره وخالف فيه الفارابي قبله ، فميزته من أستاذه العظيم إنما تتجلى هنا ـ كما تجلت من قبل ـ في التعبير والصياغة وزيادة الإيضاح والتقرير للمطلوب على أنحاء مختلفة وطرق متباينة دون أن يخرج في ذلك عن دائرة أستاذه .

لقد كان أرسطو يقول إن العالم قديم بالذات وبالزمان قِدم الله . ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم . وهذا أيضاً مما لم يقره الفارابي ولا تلميذه ابن سينا من بعده . فمثل هذه الأثنينية لا توافق عقيدة المسلم الذي يردد دائماً أن الله كان ولم يكن معه شيء ، ثم كان الله وكان العالم معه . فالله هو الفاعل المطلق أبدع على غير مثال وهو على كل شيء قدير .

والحل الذي يراه ابن سينا هو حل وسط ، كما كان الحال عند الفارابي . فهو كأستاذه يفرق بين القديم بحسب الذات والزمان والقديم بحسب الزمان فقط

---

(١) انظر الرسالة العرشية ص ١٨ .

دون الذات . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه[1] . فالعالم قديم بحسب الزمان دون الذات ، أي هو قديم بالزمان حادث بالذات أو الوقوع ، بمعنى أن وقوعه (حصوله) ليس من نفسه كما يقول أرسطو ، بل من قِبل علته . فلولا علته لم يحدث . فهو دون علته شرفاً ورتبة وإن كان مصاحباً لها زماناً . وهذا ما يقول به الفارابي وما يقول به ابن سينا أيضاً . ولكن إذا قورنت نصوص ابن سينا بنصوص الفارابي في هذه الناحية امتاز عنه بالوضوح في الشرح واستخلاص المطلوب . فالعالم متأخر عن الله في الذات وإن كان مصاحباً له في الوقوع في الزمان . وخوفاً من أن يؤدي القول بقدم العالم ومصاحبته في الحصول لواجب الوجود ، إلى الظن بأن العالم مكتفٍ بذاته غير محتاج إلى خالق فاعل له ـ وهو مذهب أرسطو ـ يبين ابن سينا أن ذلك لا يعني مطلقاً استغناء العالم عن الله وقدرته على القيام بذاته دونه ، بل ما زالت حاجته ماسة إليه وذلك لأن طبعه الإمكان كما تقدم معنا مراراً ، فلا يستفيد الوجود إلا من واجب الوجود . ولئن اصطحبا في الوجود زماناً إلا أن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير متوقف عليه لأنه معلول ، فهو لما كان واجباً بغيره اختلفت ماهيته عن وجوده ، فكان لا بد له من علة خارجة عنه تجمع فيه الوجود إلى الماهية ليبرز العالم إلى الوجود بالفعل بعد أن كان بالقوة ، وهذه العلة هي الله .

فوجود الله علة لوجود العالم ، ووجود العالم معلول عن وجود الله . والعلة تتقدم معلولها ، والمعلول يتأخر عن علته . فالعالم إذن متأخر بذاته عن ذات موجده . وهكذا فقد جمع ابن سينا بين قِدم العالم قِدماً زمانياً وحدوثه حدوثاً ذاتياً رغبة منه في التوفيق بين الفلسفة والدين . وإمعاناً منه في هذا التوفيق فإنه يستعمل كلمة (إبداع) عِلّةً لوجود الكائنات عن واجب الوجود . فالإبداع هو « أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والأحداث »[2] إذ التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي ،

---

(١) النجاة ، ص ٣٥٥ .
(٢) الإشارات ، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٦ .

والأحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني ، وأما الإبداع فهو أن يكون الشيء لا من مادة ولا في زمان سابق له . وهو ليس : مجـرد إحداث لشيء لم يكن ، وإنما هو أيضاً إعطاء الوجود الأول لا عن شيء . فالله قديم أزلي لا يحصل عنه وجود مادي لم يكن ، كما أنه ليس بين الله والعالم زمان لم يكن العالم فيه موجوداً ثم وُجد . وإنما العالم قديم بقدم علته . فالله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية من شأنها أن تفعل منذ القدم ، ومعلولها الذي هو العالم لا بد أن يكون كذلك قديماً مثلها . وتقدم الله عليه تقدم بالذات لا بالزمان . والمثال الذي يضربه ابن سينا على ذلك هو : « حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي ، وإن كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات »[1] .

إن الإيجاد والصنع والفعل كل أولئك « يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن »[2] أو وجود من العدم . وهذا الوجود أقل من الإبداع في نظر ابن سينا . لأن الوجود غير الإستمرار في الوجود ، ولأن تعلق العالم بالله تعلق ذاتي لا زماني . والتعلق الذاتي أدل على الله من التعلق الزماني . فالتعلق الزماني إنما يعني احتياج العالم إلى الله في ابتداء وجوده بعد عدم ، وليست له بعد ذلك حاجة إليه . بحيث لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً . كما يشاهَد من فقدان البنّاء واستمرار قيام البناء بعده . وأما التعلق الذاتي فإنه يعني استمرار حاجة العالم إلى الله . ومن هنا كان أدل عليه .

وهكذا فإن الإبداع لا يعني الخلق في الماضي ، وإنما هو يعني مجرد الإمكان . فالإمكان الذي هو في أصل تصور العالم صفة لا شأن لها بالزمان ، إنما هي تتصل بماهية العالم وحقيقة وجوده . أما أنه قد وُجد في يوم كذا وسنة كذا فمسألة تخرج عن مفهوم الإمكان . وهذا ما يميز الإمكان عن الحدوث . فإذا كان الإمكان لا شأن له بالزمان فإن الحدوث وثيق الصلة بالزمان مختلط به معبر عنه ، وبقدر ما يكون الحدوث متصلاً بالزمان يكون اتصال الممكن بالواجب.ولعل هذا ما يفسر لنا قول ابن سينا السابق بأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث. فالإمكان ـ لا الحدوث ـ إنما هو علة

(١) الإشارات ، ص ٥١٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨٥ .

الفيض

فإذا لم يكن الإبداع زمانيا ولا عن مادة فإن سبيل وجود الموجودات عن الله هو الفيض . ونظرية الفيض تدين بنشأتها للفارابي كما نعلم ، ولكنها تدين لابن سينا بنموها وتفسيرها وانتشارها . ولذلك فهي تحمل في الغالب اسمه لا إسم أستاذه . ولا يختلف جوهر النظرية عند ابن سينا عما كان عند الفارابي . فهما متشابهتان جداً . ولا يزيد ابن سينا على نظرية استاذه إلا كثرة الإستطراد والشرح وعرض الفكرة في صور مختلفة ، مما هيأ لها حظاً أكبر من الذيوع والإنتشار

فالأول (الله) يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل وكيف يكون . وذلك النظام لأن الأول يعقله ، مستفيض كائن موجود فالموجودات كلها إنما وجودها عنه .

وليس كون الكل عنه على سبيل قصد منه ، فليس مراده على نحو مرادنا حتى يكون عنه قصد وغرض . وكذلك ليس كون الكل عنه على سبيل الطبع . بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يجوز هذا وهو عقل محض يعقل ذاته . فيجب أن يعقل أنه يلزمه وجود الكل عنه . فتعقله علة للوجود على ما يعقله ، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزومه لوجوده وتبع له . وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته ، ولأن كون ما تكوّن عنه إنما هو على سبيل اللزوم ، إذ أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته[1] .

ولما كان الأول واحداً ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ، فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ، وهي المبدعات ، كثيرة ، لا بالعدد ولا بالإنقسام إلى مادة وصورة . فالواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد فقط ، وإذا وُجد في العقول المفارقة شيء من الكثرة فإنما هي كثرة إضافية اعتبارية أو كثرة بالعرَض . بمعنى أن العقل الأول الذي صدر عنه ، ممكن الوجود

---

(١) انظر النجاة ، ص ٤٤٨ - ٤٥٠ .

في ذاته واجب الوجود بالأول . وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورةً . فيجب أن يكون فيه من معنى الكثرة :

أولاً عقله لذاته من حيث أنها كانت ممكنة الوجود في الأصل ؛
ثانياً عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الأول المعقول بذاته ؛
وثالثاً عقله للأول .

وليست هذه الكثرة فيه بسبب الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده . ثم إن الكثرة الحاصلة عن أنه يعقل الأول ويعقل ذاته هي كثرة لازمة لوجود حدوثه عن الأول . فليس يمتنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية(١) .

وهذه الكثرة الإضافية في العقل الأول تصبح كثرة حقيقية بعده . وبما أن تحت كل عقل عقلاً آخر وفلكاً بمادته وصورته التي هي نفسه ، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود . فعن العقل الأول ينشأ عقل الفلك الأقصى ونفسه وجرمه . وعن العقل الثاني ينشأ كذلك عقل فلك الثوابت ونفسه وجرمه وهكذا إلى أن يصل التدرج والصدور إلى عقل فلك القمر ونفسه وجرمه .

وكيفية الصدور تتمثل في العلم أو التعقل . فعلم الأول لذاته ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه . أما علم الأول الذي يتلوه فمتعدد : علمه لموجده وعلمه لنفسه . وعن أشرف العلمين فيه ينشأ أشرف الموجودات عنه . فعلمه بالموجد الأول إذ كان أشرف من علمه بنفسه كان سبباً في صدور العقل الثاني عنه ، بينما علمه بنفسه كان سبباً في صدور نفس الفلك وجرمه . أي أن ذات العقل تُلاحَظ باعتبارين اثنين : اعتبار كونها في نفسها ممكنة الوجود ، واعتبار كونها بنسبتها إلى الأول واجبة الوجود . ولما كان أحد الاعتبارين أشرف من الآخر كان علم العقل بنفسه من حيث الإعتبار الأول سبباً في صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الإعتبار الثاني السبب في أن يصدر عنه نفس الفلك . وهكذا ثلاث جهات مختلفة في الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أشياء مختلفة في الشرف والرتبة أيضاً : علم بالموجد الأول ـ وهو أشرف أنواع

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٠ ـ ٤٥٤ .

علم العقل ـ ينشأ عنه عقل مفارق آخر هو أشرف الموجودات الصادرة عنه . وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة ـ أضعف مراتب علمه ـ ينشأ عنه جرم الفلك الذي هو أضعف الموجودات الصادرة عنه وأقلها درجة . وبين هذا وذاك في الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود بالأول ، وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه في منزل الموجودات الناشئة وهو نفس الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الفيض إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا . وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير نهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، بل يتوقف الفيض عند عقل فلك القمر ، المتولي تدبير العقل الإنساني في العالم الأرضي[1] .

ثم يبتدىء بعد ذلك عالم العناصر ووجود المادة القابلة للصور . وتتدرج المادة في الترقي في عالم العناصر يسيراً يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخسّ وأرذل مرتبة من الذي يتلوه ، فيكون أخسّ ما فيه المادة المطلقة ثم الأسطقسات ثم المركبات الجمادية ثم الناميات وبعدها الحيوانات ، وأفضلها الإنسان . وأفضل الناس من استكملت عقلاً بالفعل . وأفضل هؤلاء المستعد لمرتبة النبوة .

وعلى هذا النحو تُتصور الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ونشأة نفسه وجرمه من عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق دون أن يكون هناك فجوة بين العالمين الأعلى والأسفل ، لا يخرج الموجود الأول عن كونه موجداً للكل ومؤثراً في الكل .

ولعلنا نلاحظ هنا أن ابن سينا أخذ نظرية الفيض هذه عن الفارابي فحافظ على المبادىء والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها . ولكنه وضح بعض النقاط وعمّقها فجاءت أكثر إنسجاما وتماسكو . فقد جعل الفارابي الفيض يصدر مثنى مثنى ، وأما ابن سينا فقد جعله يصدر ثلاث ثلاثاً إذ ما دام التعقل والإحداث شيئاً واحداً فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة، لا اثنان فقط ، كما كان الحال عند الفارابي

* * *

---

(١) انظر المصدر السابق صفحة ٤٥٤ ـ ٤٥٥ .

لقد اكتملت الآن نظرية الفيض وتمت آخر حلقة فيها ، وحلت مشكلة نشأة الكثرة من الوحدة حلاً تختلف الأقاويل في قيمته ، ولكنه على كل حال ساهم في تفسير الكون واكتناه سره . نعم هناك أكثر من مأخذ على هذه النظرية . فليت شعري أي نظرية في الفلسفة خلت من المآخذ ؟ ايتوني بفلسفة سلمت من التناقض والتعارض ، أو على الأقل من التعثر؟ هل خلت فلسفة أفلاطون وأرسطو ـ وكلتاهما فلسفة فذة عملاقة ـ من المآخذ ؟ هل خلت فلسفات القرون الوسطى كلها ـ إسلامية ومسيحية ويهودية ـ من المآخذ ؟

إن الفلسفة عمل عقلي يساهم في تفسير العالم ومعرفة أسراره وحل غوامضه . وفي هذا العمل يكمن سحر الفلسفة وفشلها في آنٍ واحد . فأما سحرها فيتجلى في وحدتها وترابط أجزائها وجمال بنيانها وتلبيتها لحاجات عميقة الجذور في الإنسان . وأما فشلها فيتبدى في كبريائها وغرورها ودعاواها العريضة ؛ فهي إذ تتصدى لتفسير الكون لا تقبل بأقل من النظرة الشاملة والفكرة الكلية . إنها لا تقنع بالعمل في نطاق الجزئيات ، بل إنها لتربأ بنفسها عن أن تخوض في الجزئيات وتلطخ بها يديها، وتزري بكل محاولة تنحط إلى مستواها . وكل من يمعن النظر في الفلسفة ولا سيما الفلسفة اليونانية ، وفلسفة العصور الوسطى ، يجد فيها تقريعاً وشعوراً بالإثم ، تقريعاً للنفس ، تقريعاً للمادة ، تقريعاً للعالم الأرضي ، عالم الكون والفساد ، الذي تدل مجرّد إطلاق هذه التسمية عليه على مدى ما سيطر على الأقدمين من الشعور بالإثم والمذلة والصغار بأزاء العالم الأعلى .

وقد قامت اليوم عدة دعوات لتصحيح إتجاه الفلسفة ودفعها في الطريق القويم بصرفها عن الإهتمام بالكليات وحصرها في نطاق الجزئيات وجعلها خادمة للعلم ، ولكنها لم تنجح وأغلب الظن أنها لن تنجح . بل لو نجحت لأقام الإنسان على أنقاضها فلسفات جديدة على نمط الفلسفات القديمة ، بل إن مجرد إعجابنا بفلسفة أفلاطون وأرسطو ـ رغم خلوهما من كل قيمة علمية ـ إنما يعبر عن تعلقنا بالكلي وشغفنا بالنظرة الشاملة . وكأنّ لسان حالنا يقول : إن الفلسفة لا تكون فلسفة إلا إذا أشرأبت إلى الكلي ونسجت على منوال الكلي . ماذا أقول ! إن العلم نفسه أخذ اليوم يتجه إتجاهاً فلسفياً بدلاً من أن تتجه الفلسفة إتجاهاً علمياً ! ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن للفلسفة جذوراً عميقة في حياتنا

لا يمكننا اقتلاعها بسهولة ، فهي من الإغراء وقوة التعبير عن الذات الإنسانية بحيث لا يمكن الإستغناء عنها .

إن المآخذ لم تكن يوماً ما سبباً يعوق تقدم الفلسفة أو يضعفها أو على الأقل يدعو إلى الزراية بها ، فضلاً عن أن تكون خالية منها . والعبرة الوحيدة التي يمكن استخراجها من هذه المآخذ إنما هي أن يستدرك اللاحق كبوات السابق وينتفع الخالف بعثرات السالف محاولة لبناء فلسفة جديدة لا كبوة فيها ولا عثرة . ولكن هيهات ! فكلما أقيلت عثرة انكشفت عثرات وكلما ارتفعت لبنة سقطت لبنات . فالفلسفة لا تعيش إلا على العثرات ولا تتغذى إلا بالسقطات . وهكذا تتقدم الفلسفة وهكذا تنمو ويشمخ بناؤها على تعاقب العصور وكر الدهور .

تلك هي طبيعة الفلسفة وهذا هو شأنها . فما من فلسفة حققت ما تصبو إليه من نجاح . ففي نجاحها موتها وموت الفكر معها ، وفي فشلها حياتها وحياة الفكر معها ، على ما في ذلك من غرابة . فما دامت تنسج على منوال العقل وحده دون نظر إلى الواقع ، بل إذا نظرت إليه فإنما تنظر إليه شزراً وفي قلبها منه غصّة ـ ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك وإلا فقدت متعتها وإغراءها ـ أقول ما دام هذا حالها ، فلن ينعقد عليها اجماع وستبقى مذاهب وشيعاً . كل حزب بما لديهم فرحون . خلافاً للعلم الذي له حزب واحد ومذهب واحد . فلا نزاع ولا خصام في العلم أنت في هيكل الحقيقة ، إخلع نعليك إنك في الوادي المقدس طوى !!

وفلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام ومفكريه كانت ـ على علاتها ـ في الرعيل الأول بين أنظار القوم وإمكانياتهم العقلية وأدوات تفكيرهم . وكانت نظرية الفيض على ما فيها من مآخذ وعثرات غنيٌّ من حاجة كبيرة ، تؤدي وظيفة هامة في التخفيف من عطش العقول وجوع النفوس ، فلم يكن في خزانة الأطباء ما يشفي الغليل ويروي الظمأ مثلها . فقد اضطلعت بنصيبٍ كبير من مسؤولية المعرفة في عصرها وأدت واجبها كاملاً أو شبه كامل . وحسبها أنه ليس فيها عنصر غير عقلي وأنها نظرية منسقة مترابطة يأخذ فيها السابق بعنق اللاحق في نظام منطقي متسلسل معقول .

فلننظر إليها من هذه الوجهة ، من وجهة ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ، ولنعاملها على هذا النحو ، ولنقلع عن ترديد كليشهات أصبحت محفوظة لا يخلو

منها كتاب « روتيني » في تاريخ الفلسفة الإسلامية . فنحن إلى الخلق والتجديد أحوج منا إلى الحفظ والترديد . أفكلما نعق بالغرب ناعق إسّارعنا إلى نقل صداه دونما تبصر أو حكمة ؟ وحبذا لو أننا بدلاً من التشكيك وإثارة الغبار ونقل الصدى سبرنا أفكار القوم وفهمنا دلالتها ووظيفتها ووضعناها في سياقها التاريخي وإطارها الحضاري ، إذن لكنا أسدينا إلى الجيل الذي ننتمي إليه وإلى الأجيال القادمة خير خدمة وأعمّ نفع . فالدراسة المعيارية للفلسفة لا تجدي ، إنما تجدي الدراسة الوضعية ، دراسة ما هو كائن على علاته وفي تلاحق عثراته . أما دراسة ما ينبغي أن يكون فقد مضى عهدها ، أو على الأقل ليس هنا موضعها . فلكل مقام مقال !

الطبيعة

تبحث الطبيعة ـ وبتعبير أدق علم الطبيعة ـ في « الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات »[1] .

هذه الأجسام جميعاً مركبة من مادة هي محل ، وصورة تحل في هذا المحل . ونسبة المادة إلى الصورة هي كنسبة النحاس إلى التمثال[2] .

وفكرة المادة والصورة فكرة قديمة كما نعلم أخذها ابن سينا عن أرسطو من خلال استاذه الفارابي ، ولكن أرسطو لم يبين كيف تتدخل الهيولى في تكوين الصورة . وكل ما قاله في هذا الصدد إن الهيولى تقبل الصورة وإنها حامل لها . وهذا ما يقوله ابن سينا أيضاً ويعبر عنه بطرق مختلفة . لكنه يضيف إلى أرسطو فكرة الإمتداد . فما من جسم من الأجسام إلاّ يمكنك أن تفرض فيه امتداداً أولاً وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للإمتدادين على زاوية قائمة أيضاً . فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار (أبعاد) ثلاثة وإن كان في نفسه شيئاً واحداً[3] .

فالإمتداد إذن صفة راسخة ، من صفات المادة لا تخص جسماً دون جسم بل تعم جميع الأجسام ، إذ لا تتصور المادة بلا امتداد . فطبيعة الإمتداد في نفسها

---

(١) النجاة ، ص ١٥٨ . (٢) النجاة ، ص ١٥٩

(٣) النجاة ، ص ١٥٩ .

واحدة[1] . وهذا ما سيقول به ديكارت فيلسوف عصر النهضة بعد ابن سينا بستة قرون ، عندما حصر الموجودات في قسمين هما الإمتداد والفكر . وسنجد بين ديكارت وابن سينا وجوهاً أخرى للشبه مما يرجح تأثره به في مواضع مختلفة من فلسفته .

والإمتداد لا يمتد إلى غير نهاية ، اللهم إلا في الوهم ، إذ لكل جسم حدود ينتهي إليها . ولذلك يقول ابن سينا : « فلقد بان لك أن الإمتداد الجسماني يلزمه التناهي ، فيلزمه الشكل ، أعني في الوجود »[2] .

ومعنى هذا أن الجسم لا يكفي أن نقول فيه كما قال أرسطو بسذاجة أنه مركب من مادة وصورة ، بل يجب أن نبين كيف يكون ذلك ، وهذا ما استدركه ابن سينا . فالجسم لا يحصل له الوجود إلا إذا كانت له ثلاثة أبعاد وكانت هذه الأبعاد متناهية ليترتب عليها شكل من الأشكال . وأما هيولى أرسطو فهي كما مر معنا استعداد محض ومجرد قوة لقبول الصور لم تتقوم بأي امتداد ، فضلاً عن أن تكون متناهية أو ذات شكل . والمجموع المؤلف من الإمتداد والتناهي والتشكل هو ما يسميه ابن سينا (الصورة الجسمية) أو (الصورة الجرمية أو الجرمانية) وهو ما لا يعرفه أرسطو .

والأقطار الثلاثة الملازمة لكل جسم إنما تقوم في المادة الموضوعة لها بطباعها . غير أن هذه الأقطار ليست جزءاً من وجود المادة ولا تؤخذ في حدها ، بل هي خارجة عن ذات المادة وإن كانت حالّة فيها مقارنة لها . فليس للمادة بذاتها مقدار وقطر وإنما هما يطرآن عليها من غير ذاتها لأنها مستعدة لقبولها . والدليل على ذلك أن المادة الواحدة تنتقل من حجم إلى حجم دون أن تضيق به[3] .

والصورة لا تفارق المادة . فإذا زايلتها منها واحدة وجب أن تخلفها غيرها . أجل إن المادة لا تتعرّى عن الصورة . فإذا حصلت للجسم صورة ثانية محل الأولى سمي هذا الفعل بالنسبة إليه كوناً ، كما يُسمى إنعدام الصورة الأولى عنه

---

(١) انظر الإشارات ، القسم الثاني ص ١٥١

(٢) الإشارات ، ص ١٦٧ .

(٣) انظر النجاة ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .

فساداً . وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة لأنها علتها المعطية لها الوجود ، ويليها الهيولى ، ووجود الهيولى إنما يكون بالصورة .

القوى السارية في الأشياء

هذا والأجسام لا تتحرك بذاتها ولا تسكن بذاتها ولا تتشكل من ذاتها ، ولا تقوم بفعل من الأفعال من ذاتها ، وإنما هي تقوم بذلك كله بفعل قوى مغروزة فيها ، وهذه القوى على ثلاثة أقسام :

فمنها قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها . فإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ردتها إليها ومنعتها عن الحالة غير الملائمة . وهي إذ تفعل ذلك إنما تفعله بلا معرفة ولا روية وقصد اختياري ، بل بتسخير من الأجسام السماوية ،وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوى[1]

والنوع الثاني قوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة ، فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة ، فيكون نفسا نباتية ؛ **ولبعضها** القدرة على الفعل وتركه وإدراك الملائم والمنافي ، فيكون نفساً حيوانية ؛ **وبعضها** الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً إنسانية[2] .

والنوع الثالث قوى تفعل في الأجسام الطبيعية ما تفعله النفس الإنسانية ، وهي إنما تفعل مثل هذه الأفعال لا بآلات ولا بأنحاء متفرقة ووجوه مختلفة ، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها ولا تحيد عنها . ويطلق ابن سينا على هذه القوى اسم النفس الفلكية[3] .

مراتب الموجودات

يذهب ابن سينا في مراتب الموجودات وتأثير الأعلى منها في الأدنى مذهبا شبيها بمذهب الفارابي نجده منثوراً في (النجاة) و(رسالة في العشق) وغيرهما .

---

(١) انظر النجاة ، ص ١٦١ ـ ١٦٢ .   (٢) انظر المصدر السابق ص ١٦٢

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٦٢ .

فالموجودات على مراتب : أعلاها واجب الوجود وأدناها الهيولى . والموجود الأول واجب الوجود وهو فعل خالص ووجود محض ، وكل ما عداه ممكن الوجود ، حتى ننتهي إلى الهيولى وهي إمكان خالص ، وهي من أجل ذلك عدم . وهكذا تتدرج الموجودات من الوجود إلى العدم .

ولكل موجود كمال ، وسعيه إلى الكمال تحقيق لخيره . ولكل جسم مكانه الطبيعي ،وغاية ينزع إليها لتمام وجوده ، وقوى غريزية تساعده على بلوغها على خير وجه وأفضله . وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير ، وليس يكون شيء منها جزافاً ولا اتفاقاً إلا في الندرة ، بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شيء معطل أو لا فائدة فيه[1] .

ويبين ابن سينا ـ كالفارابي ـ تأثير الأجسام السماوية في العناصر الأرضية ، إذ هي تحركها وتخلطها فتنشأ عن ذلك موجودات شتى مختلفة الدرجات خاضعة لتأثير الأفلاك والعقل الفعّال . فكل شيء في عالم ما تحت فلك القمر إنما يتكون من امتزاج العناصر الأربعة بفعل الكواكب . فإذا امتزجت امتزاجاً أولياً تولدت الأجسام الجامدة ؛ وإذا امتزجت امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ بسبب الجسم السماوي نبات ؛ وإذا زاد اعتدال المزاج استعد الجسم لقبول النفس الحيوانية ، بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية ؛ حتى إذا أمعن في الإعتدال قبل النفس الإنسانية التي تهيئه وحدها للرجوع إلى العالم العلوي وتحصيل السعادة فيه .

سريان قوة العشق في هويات الأشياء

ولابن سينا فوق ذلك نظرية فيها سحر واستهواء عليها مسحة أفلاطونية هي بحق قطعة من الأدب الرفيع ، يصف بها انتظام الموجودات ونزوعها إلى الكمال والخير .

وقد عرض ابن سينا هذه النظرية بتفصيل في رسالته المشهورة (رسالة في العشق[2]) كما أتى عليها باختصار سريع في أواخر النمط الثامن من

---

(١) انظر النجاة ، ص ١٦٤ .

(٢) رجعنا في تلخيص هذه النظرية إلى (رسالة في العشق) تحقيق الدكتور محمد علي أبو ريان . وتوجد بكاملها في كتابه (قراءات في الفلسفة) ص ٦٣٧ ـ ٦٦٠ .

(الإشارات) . ولكننا سنقتصر هنا على (رسالة في العشق) لأنها تغْني عما ورد في (الإشارات) .

العشق كما يعرِّفه ابن سينا هو استحسان الحسن والملائم جداً . فكل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه إذا فُقد ، والخير الخاص هو الملائم للشيء في الحقيقة والحسبان . وعلة العشق هي ما قد نيل أو ما سينال منه . وكلما زادت الخيرية ازداد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير[1] .

وهكذا فقد أوجبت كلمة الله أن يغرز في الموجودات عشقاً طبيعياً ينزع بها إلى الكمال والوجود . فإن لكل واحد من الموجودات شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً هو سبب لوجوده . والموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما ، وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها إلى ما يجعلها ملازمة له[2] .

وجميع الكمالات مستفاضة من فيض الكامل بالذات . فقد اقتضت حكمته وحسن تدبيره أن يغرز في كل موجود عشقاً كلياً يصير به مستحفظاً لما نال من فيض الكمالات الكلية ونازعاً إلى الإيجاد لها عند فقدانها . فواجب إذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات وجوداً غير مفارق ، وإلا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده إشفاقاً من عدمه ، ويسترده عند فوته قلقاً لبعده ، ولصار أحد العشقين معطَّلاً ، ووجود المعطَّل في الوضع الإلهي باطل .

وليس يَعرى شيء عن عشق غريزي فيه ، سواء كان من البسائط غير الحية أو الكائنات الحية .

فأما البسائط غير الحية فكل واحد منها قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة ، وهو سبب له في وجوده . وهذا العشق يظهر في الهيولى والصورة والإعراض .

فأما الهيولى فلديمومة نزوعها إلى الصورة مفقودةً ، وولوعها بها موجودةً . ولذلك تلقاها متى عُريت عن صورة بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى ، إشفاقاً من ملازمة العدم المطلق . فالهيولى مقر للعدم ، إنها كالمرأة اللائمة

---

(١) رسالة في العشق ص ٦٤١ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٦٣٩ .

الدميمة المشفقة من استعلان قبحها : فكلما انكشف قناعها غطت دمامتها . فقد تقرر بهذا أن في الهيولى عشقاً غريزياً .

وأما الصورة فالعشق الغريزي فيها ظاهر أيضاً بوجهين : أحدهما ما نجد من ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يسحبها عنه ، والثاني ما نجد من ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها ، وحركتها الشوقية إليها متى باينتها[1] .

وأما الأعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع أيضاً ، وذلك عند ملابستها الأضداد التي تتعاقب على الموضوع .

فإذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط غير الحية عن عشق غريزي في طباعه .

وكذلك الحال في الكائنات الحية . فالعشق الخاص بالقوة النباتية يظهر في شوقها إلى حضور الغذاء وإلى تحصيل زيادة مناسبة في أقطار الجسم المغتذي وإلى تهيئة كائن مماثل لها[2] .

وإذا كان العشق ظاهراً في النبات فهو في الحيوان أظهر . فلكل قوة من قوى الحيوان تصرُّفٌ يحثها عليه عشق غريزي ، وإلا لكان وجودها في البدن معطلاً ولتساوت العوارض الحسية عند الحيوانات . فالجزء الحاس يعشق المحسوسات ، والجزء الغضبي يعشق الإنتقام والتغلب والفرار من الذل والإستكانة وما ضارع ذلك ؛ والجزء الشهواني يعشق لذة المطعوم الذي يُبقي الكائن حياً كما يعشق لذة المنكوح بضرب من العشق الغريزي الذي لا بد منه لتوليد المثل واستبقاء الحرث والنسل . والفرق بين عشق القوة النباتية وعشق القوة الحيوانية ، أن عشق القوة النباتية لا تصدر عنه الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون ، وأما عشق القوة الحيوانية فإنما يصدر بالإختيار وبنوع أعلى وأفضل وبمأخذ ألطف وأحسن[3] .

وأما الإنسان فإن نفسه الحيوانية لما اكتسبت من البهاء بمجاورة القوة الناطقة

---

(١) صفحة ٦٤١ ـ ٦٤٣ . (٢) صفحة ٦٤٤ . (٣) صفحة ٦٤٥ ـ ٦٤٦ .

تفعل هذه الأفاعيل بنوع أشرف والطف أيضاً . فهو إذن يعشق كما يعشق الحيوان ، لكن الحيوان يعشق بنوع توليد طبيعي ، ويعشق الإنسان بالروية الناطقة ، فيسعد بتصور المعاني السامية ويعرف أنه كلما قرب من المعشوق الأول زادت بهجته وسعادته . إن من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس ، وقد يُعد ذلك منه في بعض الأحايين تظرفاً وفتوة ، لكن لا يجوز أن يستغويه هذا العشق فيتناول الشهوات تناولاً حيوانياً يجعله مستحقاً للملامة والإثم . فلن يخلص العشق المنطقي ما لم تنقمع القوة الحيوانية غاية الإنقماع . فمهما (كلما) أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي عد ذلك وسيلة إلى الرفعة وزيادة في الخيرية ، وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفاً وفتىً لطيفاً . فلا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك سبيل المتعسفين والأقحاح يوجد خالياً عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية ، وذلك لأن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذا ظفر بالصور الحسان التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة وإعتدالها وظهور أثر إلهي فيها جداً استحق لأن ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ، ومن أصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه .

وعلى كل حال ، إن القوى النفسانية مهما (كلما) انضم إليها قوة أعلى منها في الشرف احتازت بانضمامها إليها وسريان البهاء فيها زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها ، إما بالعدد وإما بحسن الإتقان ولطف المأخذ والرجاء في الإنتهاء إلى الغرض . إذ كل واحدة من عاليها لها قوة على تأييد السافل وتقويته ودفع الضرر عنه تأييداً ودفعاً يوفيها من جهة قبولها زيادة بهاء وكمال . فالأدنى من قوى النفس يخدم الأعلى ، والأعلى يزداد قوة بالأدنى ، وبذلك تنتظم أمور الإنسان وتطيب شمائله وسجاياه[1] .

هذا ولا يقتصر العشق على ما تقدم فقط ، فهناك عشق النفوس الإلهية من البشرية والملكية . فهي لا تستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق ، ولا توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة به . إن من أدرك خيراً فإنه بطابعه يعشقه . فالعلة الأولى معشوقة للنفوس المتألهة لأنها أدركت خيرية هذه العلة وسمت إليها . وأيضاً فإن النفوس البشرية والملكية ـ لما كانت كمالاتها بأن تتصور

(١) صفحة ٦٤٢ ـ ٦٤٨ .

المعقولات على ما هي عليه بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال ، فواجب أن يكون الخير المطلق معشوقُهُ لها ، أعني لجملة النفوس المتألهة ، إن الخير المطلق سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها ، إذ كمالها إنما هو بأن تكون صوراً عقلية قائمة بذواتها ، وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه . ولذلك فإن الخير المطلق معشوق لها ، أعني لجملة النفوس المتألهة . وهذا العشق فيها غير زائل البتة ، وذلك لأنها لا تخلو من حالة الكمال والإستعداد :

فأما من حيث الكمال فالسبب واضح . فالنفوس الملكية لا يزول عشقها وذلك لفوزها بالكمال .

وأمّا من حيث الإستعداد فإن النفوس البشرية ـ دون النفوس الملكية ـ لها شوق غريزي إلى معرفة المعقولات التي هي كمالها ، وخاصة المعقول الأول المطلق الذي هو أفيد للكمال عند تصوره وأهدى إلى تصور ما سواه ، والذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولاً في النفوس وموجوداً في الأعيان . ولا محالة إن لها عشقاً غريزياً في ذاتها للحق المطلق أولاً وسائر المعقولات ثانياً ، وإلا فوجودها على حالة الإستعداد يظل معطلاً .

فإذن ، المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية إنما هو الخير المحض[1] .

والخلاصة أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً ، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه ، إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به يتفاوت من موجودٍ إلى آخر ، وإن غاية القرب منه قبول لتجليه على أكمل ما في الإمكان ، وهو المعنى الذي يُسميه الصوفية بالإتحاد . ولا ينال جود تجليه إلاّ عاشق وإن وجود الأشياء إنما كان بتجليه . فلولا تجليه لم يكن وجود ، فتجليه علة كل وجود . وإذْ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته فهو عاشق لنيل تجليه . وكون أكثر الأشياء غير عارفٍ به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الأشياء لكمالاتها . فالخير الأول بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ، ولو كان محتجباً عنها غير متجلٍ لها لما عُرف . بل ذاته بذاته متجلٍ ، ولأجل قصور بعض الذوات عن

---

(١) صفحة ٦٥٣ ـ ٦٥٦ .

قبول تجليه يحتجب عنها . فلا حجاب في الحقيقة إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص ، وليس تجليه إلا حقيقة ذاته ، إذْ لا يتجلى بذاته في ذاته إلا هو صريح ذاته .

وأول قابل لتجليه هو المَلَك الإلٰهي الموسوم بالعقل الكلي أو العقل الفعّال . وهو يقبل التجلي بغير توسط ، ثم تناله النفوس الإلٰهية بلا توسط أيضاً عند النَّيل ، ثم تناله القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية . وكل هذه الموجودات يسوقها ما نالته منه إلى التشبه به بطاقتها . فإن الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها وهو البقاء على أخص الأحوال . وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية إنما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها ، وهي إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة . وكذلك النفوس البشرية إنما تفعل أفاعيلها العقلية والعملية الخيرية تشبهاً به . والنفوس الإلٰهية الملَكية إنما تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبهاً به أيضاً في إبقاء الكون والفساد والحرث والنسل ، إذ هي عاقلة له أبداً وعاشقة له لما تعقله منه أبداً ، ومتشبهة به لما تعشقه منه أبداً . وولوعها بإدراكه وتصوره يكاد يشغلها عن إدراك ما دونه أو تصور ما سواه من المعقولات ، أو قل إنها تتصوره قصداً وولوعاً وتتصور ما سواه تبعاً .

فإذن المَلَك الأعظم رضاه أن يُتشبَّه به وإن كان ما يرام من التشبه به لا يؤتى على غايته[1] وهذا التشبه سنجد تطبيقه العملي في قصة (حي بن يقظان) لابن طفيل .

النفس

كان ابن سينا إمام فلاسفة الإسلام في دراسة النفس . فهو أول فيلسوف مسلم اهتم بها إهتماماً لا نظير له لدى أحد من الفلاسفة السابقين ، حتى أننا لا نكاد نجد كتاباً من كتبه يخلو من ذكر النفس والبرهنة على وجودها وخلودها وبيان طبيعتها وقواها . وإذا كان قد أخذ كثيراً من آرائه النفسية عن أفلاطون وأرسطو والكندي والفارابي فليس ثمة شك في أن النتائج التي وصل إليها تختلف عن نتائجهم اختلافاً بيّناً سواء من حيث العمق والإستقصاء أو من حيث الإتساع

---

(١) صفحة ٦٥٧ ـ ٦٦٠

والشمول أو من حيث الغرض والغاية .

النفس هي الإنسان على الحقيقة . فليس الإنسان هو الهيكل الجسماني المحسوس ، وإنما هو الجوهر السامي الذي يقطن هذا الهيكل ويضفي عليه قيمته . والنفس الإنسانية عالم قائم بذاته يشبه الكون في تنظيمه وإحكامه . ولهذا يقول ابن سينا مخاطباً الإنسان منبهاً إياه إلى سمو جوهره وعظم شأنه :

أتحسب أنك جرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر ؟

فالنفس إذن عالم مستقل قائم بذاته ، هو في ترتيبه ونظامه صورة مصغرة عن العالم بأسره . إنها العالم الأصغر في مقابلة العالم الأكبر . فهي صورة الكل ومرآة الكل .

النفس هبة السماء

فالأجسام قبل أن تظهر عليها ظواهر النفس يجب أن تمر بمراحل متعددة تهيئها لهذا الحدث الكبير . فالعناصر الأربعة كما نعلم إنما تكونت بتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية ، وبتأثير العقل الفعال والقوى الفلكية أيضاً وبفعل القوى السارية المغروزة في هذه العناصر وامتزاجهابعضها امتزاجاً أولياً تكونت المعادن . ثم امتزجت العناصر علىوجهٍأقرب إلى الإعتدال فحدث عنها بتأثير القوى الفلكية نبات . ثم زاد اعتدال المزاج في بعض الأجسام فاستعدت لقبول النفس الحيوانية بعد أن استوفت درجة النفس النباتية . وهكذا فكلما زاد الإعتدال في الجسم ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى[1] . فالإختلاف إذن بين الأجسام - سواء كانت أجساماً طبيعية أو أجساماً حية - إنما يرجع إلى مزاج العناصر بتأثير القوى الفلكية ، وهو كما نرى اختلاف يشبه أن يكون في درجة الإعتدال أكثر منه في النوع .

على أنه كلما ابتعدنا عن الأجسام الطبيعية قلّ فعل القوى السارية في الأجسام وازداد فعل القوى الزائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج نفسه . فكأن هناك مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور في الجسم الطبيعي بعد أن

---

(١) انظر النجاة ص ٢٥٦ - ٢٥٨ .

يستكمل أسباب الوجود المادي . هذا المبدأ هو النفس .

تعريف النفس

والنفس اسم جنس يُطلق على ثلاثة أنواع من النفوس :

أحدها النفس النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة البدن الذي يتغذى به ، وهو يزيد معه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل(١) .

والثاني النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة(٢) .

والثالث النفس الإنسانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والإستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية(٣) .

هذا وتعريف النفس بأنها كمال يرجع إلى ما مر معنا في العلم الطبيعي من أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الجسمية . وهذه القوى - كما رأينا - هي التي يستكمل بها كل من النبات والحيوان والإنسان وجوده : فهي كمالات بالنظر إلى أنها تستكمل الجنس فيصير بها نوعاً محصلاً ، أي موجوداً بالفعل .

أما تعريف النفس بأنها كمال أول فمعناه أنها هي التي يصير النوع بها نوعاً بالفعل . وأما الكمال الثاني فهو ما يتبع النوع كالاحساس والروية بالنسبة إلى الإنسان . والنفس كمال لجسم طبيعي لا لجسم صناعي كالكرسي والسرير . ولا تكون النفس كمالاً ، لأي جسمٍ اتفق ، وإنما هي كمال لجسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بالات (أو أعضاء) يستعين بها في أفعال الحياة . وأول مراتبها التغذي والنمو والتوليد ، ثم إدراك الجزئيات والتحرك بالإرادة ، وأخيراً الإستنباط بالرأي وإدراك الأمور الكلية .

---

(١) النجاة ص ٢٥٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق

قوى النفس النباتية

للنفس النباتية قوى ثلاث هي :

أ ـ **القوة الغاذية** ، ومن شأنها أن تحيل الأجسام الأخرى إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه ، فيحل محل ما انتقص من هذا الجسم .

ب ـ **القوة المنمية** ، وهي التي تزيد الجسم في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ، لتبلغ به كماله في النشوء .

ج ـ وأخيراً **القوة المولدة** ، وهي التي تولد الشبيه أو المِثل[1] .

قوى النفس الحيوانية

وللنفس الحيوانية قوتان : قوة محركة ، وقوة مدركة ، ولكل منهما قوى فرعية .

أ ـ فالمحركة تكون إما باعثة وإما فاعلة . فالباعثة قوة نزوعية وشوقية وظيفتها أن تحمل على التحريك بالطلب أو بالهرب تبعاً للصورة التي ترتسم في المخيلة ، كالحركة لطلب لذة أو لدفع مضرة . وأما القوة الفاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات تجذب الأوتار والأربطة فتشنجها أو ترخيها وتمكّن من الحركة الجسدية[2] .

ب ـ وأما القوة المدركة فهي تطلق بمعنيين أيضاً : قوة تدرك من خارج وقوة تدرك من باطن . فالمدركة من خارج هي الحواس الخمس . وهي البصر والسمع والسمع والذوق واللمس . والمدركة من باطن بعضها يدرك صور المحسوسات وبعضها يدرك معاني المحسوسات . فأما صور المحسوسات فتدركها الحواس أولاً ثم تؤديها إلى النفس : مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، على أن الشاة تدرك من الذئب شيئاً آخر هو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربهامنه وهذا هو إدراك المعنى، وهو لا يتأتى بالحواس الظاهرة بل بقوى النفس الباطنة، وهي خمس :

---

(١) النجاة صفحة ٢٥٨ .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ٢٥٩ .

إحداها الحس المشترك أو فنطاسيا ، ويقبل جميع الصور التي ترد إليه من الحواس الخمس ويحس بها ويجمع بينها ويميز بعضها من بعض ، وهو مركز الحواس ، وهو في التجويف المقدم من الدماغ .

والثانية المصورة ، وتحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الخمس فيبقى فيها بعد غيبة المحسوسات ، إذ القوة التي بها القبول (أي الحس المشترك هنا) غير القوة التي بها الحفظ (أي المصورة) : فالماء له قوة قبول النقش وليس له قوة قبول حفظه ، بخلاف الشمع فإنه يقبل النقش ويحفظه . ولهذا فالحس المشترك يقبل صور المحسوسات ، والمصورة تحفظها ، فالمصورة هي خزانة الصورة ، إنها قوة حفظ فقط ، لا تدرك ولا تحكم ولا تفصل ولا تركب . فهذا من شأن المخيلة ، وهي (المصورة) في آخر التجويف المقدم من الدماغ .

والثالثة المخيلة ، ومن شأنها أن تفصل وتركب وتؤلف اختيارياً بين ما هو مخزون في المصورة . إنها تستعرض الصور والمعاني الجزئية المخزونة في المصورة والذاكرة وفقاً لقوانين معينة (قانون التضاد ، وقانون التشابه ، وقانون التجاور) « مبتدئة في صور محسوسة أو مذكورة ، متنقلة منها إلى ضد أو ند أو شيء هو منها بسبب ، وهذه طبيعتها » كما يقول ابن سينا في (الشفاء)[1] وهذه القوة تُسمى متخيلة بالإضافة إلى الحيوان ، وتُسمى مفكرة بالإضافة إلى الإنسان ، ومركزها في أول التجويف الأوسط من الدماغ .

والرابعة الوهمية ، وتدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة . فالشاة مثلاً لا تدرك بالحس من الذئب سوى الشكل واللون ، أما كونه ضاراً مهروباً منه فمعنى جزئي لا يدركه الحس وإنما يدركه الوهم . ويختلف إدراك الوهم عن إدراك العقل في أن إدراك العقل إنما هو إدراك لمعنى كلي مجرد من لواحق المادة ، وأما إدراك الوهم فهو إدراك لمعنى جزئي متعلق بصورة محسوسة . إن العقل يدرك ضرر الذئب ، وأما الوهم فيدرك هذا الذئب الضار أو ذاك . أما كيف يدرك الوهم معنى غير محسوس فبإلهام يفيض عليه من الرحمة الإلٰهية . فبه يرى ما ينفع وما يضر ، وهو الحاكم الأكبر في الحيوان وأرقى قوى الإدراك فيه . وهو في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ .

(١) ج١ ، ١ / ٢٣٦ .

والخامسة الذاكرة (والمتذكرة) وتحفظ ما تدركه الوهمية من المعاني الموجودة في الجزئيات ، كما تحفظ المصورة ما أحس به الحس المشترك من الصور الجزئية المحسوسة . وهي أيضاً تستعيد هذه المعاني وتذكرها . ويرى ابن سينا أن الذكر غير التذكر . فالذكر عمل تلقائي مشترك بين الإنسان والحيوان ، وأما التذكر ـ وهو الإحتيال لاستعادة ما اندرس في النفس واستحضاره ـ فأمر خاص بالإنسان وحده[٢] ومركز الذاكرة التجويف المتأخر من الدماغ .

قوى النفس الإنسانية :

وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم أيضاً إلى قوتين : قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة منهما تسمى عقلاً باشتراك الإسم .

فالعاملة (وتُسمى أيضاً العقل العملي) هي مبدأ محرك إلى ما ينبغي فعله أو تركه من الأفاعيل الجزئية . وبها تتعلق سياسة البدن وحُسن توجيه القوة الحيوانية النزوعية والمتخيلة والمتوهمة ، على حسب ما توجبه أحكام القوة النظرية واستنباط التدابير في الأمور الجزئية ، وإليها تنسب الأخلاق[١] .

وأما القوة العالمة (وتُسمى أيضاً القوة النظرية أو العقل النظري) فهي ذلك الوجه من النفس الملتفت إلى المبادىء العالية ، وذلك في مقابلة الوجه الآخر الملتفت إلى مصالح البدن . وهذه القوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن مجردة فإنها تُصيِّرها مجردة بتجريدها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة على درجات :

أ ـ فهي أولاً قوة للإستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج ، وهذه كقوة الطفل على الكتابة قبل أن يتعلمها ، وتُسمى قوة مطلقة هيولانية أو العقل الهيولاني مطلقاً . وإنما سُميت هذه القوة هيولانية تشبيهاً بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات

---

(١) النجاة ، صفحة ٢٦٤ ـ ٢٦٧ .

(٢) النجاة ، صفحة ٢٦٧ ـ ٢٦٩ .

صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . وهذه القوة موجودة لكل شخص من أبناء النوع .

ب - ثم تصبح هذه القوة قوة ممكنة بعد أن كانت استعداداً ، من حيث أن القوة الهيولانية تكون قد حصل فيها عدد من الكمالات والمعقولات الأولى يمكنها بها أن تتوصل إلى اكتساب المعقولات الثانية[1] ، بلا واسطة ، كقوة الصبي - الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف - على الكتابة . وتُسمى حينئذٍ قوة ممكنة وربما سُميت ملكة (أو عقلاً بالملكة) .

ج - فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها فعقلها وعقل أنه يعقلها ، سُمي كمال قوة (أو عقلاً بالفعل) لأنه عَقَلَ ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب ، وذلك كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب .

د - فإذا كانت الصور المعقولة المجردة حاضرة في العقل بالفعل ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل . ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، سمي حينئذٍ عقلاً مستفاداً ، لأنه بإتصاله بالعقل الفعّال نوعاً من الإتصال ينطبع منه فيه بالفعل نوع من الصور تكون مستفادة من خارج ، لا منبثقة من العقل الإنساني[2] .

وهذا التقسم للوظائف النفسية ولقوى العقل يبتعد عن أرسطو بمقدار اقترابه من الفارابي ، ولعلنا نلاحظ فيه كيف يتدرج التجريد من الحُيوان إلى الإنسان . فالتجريد يبدأ بالمصورة التي تحفظ الصور فيرتقي إلى المخيلة التي تتصرف في الصور اختيارياً ، ثم يرتفع إلى الوهمية التي تفصل بين الصور ومعانيها ، فالحافظة الذاكرة التي تخزن المعاني غير المحسوسة ، فالعقل العملي الذي يدفع إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، وينتهي التدرج أخيراً إلى العقل

---

(١) المعقولات الأولى التي يتحدث عنها ابن سينا هنا هي المقدمات التي يقع بها التصديق لكل واحد من غير اكتساب ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، وأما المعقولات الثانية فهي المعقولات التي يكتسبها الإنسان بالإستدلال والقياس كقضايا هندسة اقليدس مثلاً .

(٢) النجاة صفحة ٢٦٩ - ٢٧١ ، والإشارات ، القسم الثاني ٣٦٣ - ٣٦٧ .

النظري الذي ينطبع بالصور الكلية ويدرك ماهيات الأشياء . فمن الحواس الظاهرة التي لا تدرك المحسوس إلا إذا كان حاضراً ، إلى العقل الذي يدرك الصورة الكلية مجردة عن لواحقها المحسوسة ، مرحلة طويلة ذات معالم وأناصيب تحدد قيم الرجال وأقدارهم ومقاماتهم . فكلما قطع الإنسان شوطاً فيها علا قدره وسما مقامه ، ولا يصمد للنهاية إلا قلة مختارة يستصفيهم العقل الفعّال لنفسه ويعهد إليهم برسالته ، رسالة العلم والنور والحكمة والسعادة . فطوبى لأصفياء العقل الفعال !!

ماهية النفس أو روحانيتها

والآن ما طبيعة النفس وماذا عساها أن تكون ؟ أجوهر هي أم عرض ؟ يجيب ابن سينا بأنها جوهر قائمٌ بذاته مستقل عن البدن مغاير له . فلو كانت عرَضاً للجسم لقام الجسم مستقلاً عنها ولوجد قبلها ولظل موجوداً بعدها . والحال ليس كذلك . لأنها يمكنها هي أن تقوم بذاتها بغير الجسم ، وأما الجسم فلا يقوم إلاّ بها لأنها كمال له . فالجسم محتاج إلى النفس كل الاحتياج ، على حين أنها هي لا تحتاج إليه . فلا يتعين بدن ولا يتحدد إلاّ إذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس تظل هي هي ، سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل . فلا يمكن أن يوجد جسم بغير النفس لأنها مصدر حياته وحركته . وأما النفس فيمكنها أن تعيش بمعزلٍ عنه . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح جثة هامدة ، بينما هي بالإنفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته ـ لا عرَض من أعراض الجسم ـ هو الذي يتصرف في أجزاء البدن ثم في البدن[1] .

وهذا ما استقر عليه رأي ابن سينا أخيراً . ولكننا نجد له رأياً آخر مؤداه أن النفس جوهر وصورة في آنٍ واحد : جوهر في حد ذاته وصورة من حيث صلتها بالبدن . لكن هذا القول الذي جمع فيه ابن سينا بين رأيي الحكيمين عندما كان خاضعاً لتأثير الفارابي ، لا يعبر عن رأيه النهائي ، بل أنه كان كلما ازداد استقلالاً ونضوجاً مال إلى الرأي الأول وتقرير جوهرية النفس .

---

(١) انظر الشفاء ١ / ٢٨٥ ، والاشارات ٣٢٥ ـ ٣٣١ .

وإذا كانت النفس جوهراً فأي جوهر هي ؟ إن النفس ليست أي جوهر اتفق ، فهي ليست مثلاً جوهراً مادياً خسيساً وإنما هي جوهر روحاني شريف . والدليل على أنها من الجواهر الروحانية إدراكها المعقولات والمعاني الكلية واشتمالها عليها ، وليس هذا من شأن الأجسام .

إن الحس لا يدرك صرف المعنى ولا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة وعوارضها المحسوسة من كم وكيف واين ومتى ووضع . أما النفس فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضاً عنه اللواحق الغريبة ، فليس من شأن المحسوس ـ بما هو محسوس ـ أن يعقل ، ولا من شأن المعقول ـ بما هو معقول ـ أن يحس . إن الصورة المعقولة إذا وُجدت في العقل لم تكن ذات وضع بحيث تقع إليها إشارة تجزؤ أو إنقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى ، فلا يمكن أن تكون في جسم . فلا يجوز إذن أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكائن في جسم .

فالنفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع والمتى وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تنقلها من حيز لتضعها في حيز آخر ، إذ لن يصير الكلي كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا انتزع من المكان وفُهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة . وعلى كل حال إن المعقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف تُتصوَّر شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل هذا ، فالجوهر الذي تحل فيه المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام ، وهو ما نُسميه النفس الناطقة .

ومن البراهين التي تدل على هذا المطلوب أيضاً أن النفس إنما تتصور المعقولات بذاتها لا بمشاركة الجسم . إن كل ما أدرك شيئاً بمشاركة الجسم فلا بدَّ أن يرد عليه الكلال والضعف كلما تكررت عليه مدركات شاقة ، لِوَهْيِ الآلة (العضو) وتغيرها عن قوتها لما اعتراها من المشقة في استعمال القوى إياها . ولذلك تضعف القوة الباصرة مهما (كلما) أدمنت النظر إلى صورة الشمس ، والقوة السامعة إذا تكرر وصول الأصوات القوية إليها ، بينما القوة المتصورة للمعقولات (أو النفس) على عكس ذلك ، إذ أنها بدلاً من أن تضعف بالمعقولات الشاقة كما يضعف الجسم بالمحسوسات الشاقة إذا بها تصير على فعلها أقوى وأشد مراساً كلما أمعنت في ممارسة المعقولات الشاقة . فإن إدامتها للتعقل

وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها . فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لإستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ هي فلا تخدم العقل ، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائماً ـ وفي أكثر الأحوال ـ الأمر بالضد . فإذن النفس مدركة بذاتها وليس لها إلى الآلة حاجة .

ويمكن أن يُقال في هذا المعنى أيضاً أن الجسم إذا استوفى سن النمو وسن الوقوف أخذ في الذبول والتنقص وضعف القوة وكلال المنّة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنتقص . ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا. بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة بصيرة .

وهكذا فإذا كانت جميع الأجسام مشتركة في الجسمية مفترقة في التمكن من تصور المعقولات ، وإذا كان الجسم لا يقوم على تصور المعقولات وإذا لم يكن قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، فإذن إنما توصف الأجسام بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها ، وهذه القوى إنما تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم ، فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون محلاً للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر روحاني معقول[1] .

حدوث النفس

أما عن حال النفس قبل حلولها في البدن فالمختار فيها عند ابن سينا أنها تحدث عند حدوث بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، هنالك تُحدث العقول المفارقة النفس الجزئية وتُلحقها بالبدن المقرَّر لها . فهي إذن مخلوقة حادثة توجد بوجود البدن وليست قديمة سابقة عليه . وآية حدوثها أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة البدن فلا يمكن تصور وجودها قبله ؛ إذ لو وُجدت النفس قبل البدن فلا يخلو أن تكون متكثرة الذوات بتكثر الأبدان أو أن تكون ذاتاً واحدة لجميع الأبدان ، وكلاهما باطل :

---

(١) انظر النجاة صفحة ٢٨٠ ـ ٣٠٠ ؛ مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٧٠ ـ ٧١ .

فأولاً لا معنى لتكثرها لأن النفوس ذات ماهية واحدة ولا تختلف إحداها عن الأخرى إلا بالمحل الذي يقبل الماهية ويخصصها ويميزها بعضها من بعض وهو البدن . فالتكثر إنما يكون عند الإختلاف في الماهية ، فلو كانت هناك ماهيات متعددة للنفس لكان هناك نفوس كثيرة . أما وإن الأنفس ليس لها إلا ماهية واحدة فعلام تتكثر ؟ فالنفوس إنما تتغاير لا من جهة الماهية التي لا تقبل اختلافاً ذاتياً وإنما من جهة قابل الماهية أو المنسوبة إليه الماهية بالإختصاص وهذا هو البدن . فبالبدن إنما تتغاير النفوس وتتكثر وبه إنما تتخصص وتتمايز . فما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص فكيف تتعدد ؟ فلو كان يجوز أن تكون النفوس الإنسانية موجودة قبل وجود آلة تستكمل وتفعل لكانت معطّلة الوجود ، ولا شيء معطّل في الطبيعة . ولكن إذا حصل التهيؤ للنسبة والإستعداد للآلة حدث من العلل المفارقة شيء هو النفس . فلولا البدن ما كان من الممكن لنفس أن تختلف عن نفس أخرى .

وكما أنه لا معنى لتكثرها كذلك لا معنى لوحدتها ، أي لاشتراك الناس جميعاً في نفس واحدة تنبث في أجسام كثيرة ، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد الذي له عظم وحجم منقسماً بالقوة ، وهذا ظاهر البطلان ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله . فضلاً عن أن النفس ماهية بسيطة ، والبسيط لا يتجزأ ؛ وهي صورة جسد بعينه فلا يمكنها أن تكون في الوقت نفسه صورة جسدٍ آخر .

فقد صح إذن أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لإستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها التي تتجلى فيها قواها المختلفة[1] .

وهكذا فالنفس واحدة بالنوع كثيرة بالعدد . فهي ذات طبيعة واحدة متجانسة ، إلا أنها عندما تحل في البدن تتأثر بخصائصه وتكتسب هوية شخصية . وبذلك فهي تنفرد ـ إلى جانب ماهيتها العامة ـ بخصائص ذاتية تميزها من غيرها بحكم اتصالها بالبدن وتفاعلها معه وتأثرها به تأثراً بطبعها بطابع فردي لا يزول مع الأيام ، بل من شأنه أن يؤدي إلى بقائها ـ بعد مفارقة البدن ـ بكامل

(١) انظر النجاة ، صفحة ٣٠٠ ـ ٣٠١ .

شخصيتها وإنيتها الفردية .

ويبدو أن رأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير بعد ذلك ، لأننا كما نجده في (النجاة) وهو تلخيص (الشفاء) نجده في (الإشارات) وهو آخر كتبه . لكن هناك قصيدة لابن سينا تُعد من عيون الشعر العربي بديباجتها ونَفَسها ، تُوهم أبياتها وجود النفس قبل البدن . فهو في قصيدته (العينية) يحكي قصة النفس ويصف هبوطها وحلولها في البدن . فيرمز لها بورقاء (حمامة) تهبط بغنجٍ ودلال من المحل الأرفع في نقابٍ شفاف وغلالة لطيفة ، تخفى على البصر دون البصيرة . لقد أنفت النفس باديء ذي بدء أن تتصل بأجسامنا الثقيلة المظلمة ووصلت إليها على مضضٍ . فإذا دخلت هذا السجن المظلم والطلل البالي دخلته غاضبة مكرهة ، ثم لم تلبث بعد اتصالها به أن تنسى عهوداً قطعتها على نفسها في العالم الأعلى ، فتألف الحياة في العالم الأسفل ويغلبها البكاء على ذكرياتها الأولى ، إذ تقع في الشَرَك الكثيف كما يقع الطير فيعوقها ذلك عن الصعود إلى العالم الروحاني ، وبهذا تبتعد عن تحصيل الكمالات وتقبل على مباذل الحياة . حتى إذا قرب مسيرها إلى عالمها وخلاصها من البدن سجعت وقد كُشف الغطاء عنها فرأت ما ليس يُدرَك بالعيون الهاجعة الناعسة :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعززٍ وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظرٍ ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على على كرهٍ إليك وربما ... كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست فلما واصلت ... ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ... ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها ... عن ميم مركزها بذات الأجرع[1]
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضع
تبكي إذا ذكرت عهوداً بالحمى ... بمدامع تهمي ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدِمن[2] التي ... درست بتكرار الرياح الأربع[3]

---

(١) الأجرع رملة لا تنبت شيئاً ، كناية عن عالم الأجسام .
(٢) الدمن هي آثار الدار ، كناية عن البدن .
(٣) الرياح الأربع هي العناصر الأربعة .

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها   قفص عن الأوج الفسيح المربع
حتى إذا قرب المسير إلى الحمى   ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت   ما ليس يُدرك بالعيون الهجَّع
وغدت مفارقة لكل مخلفٍ   عنها حليف الترب غير مشيَّع
وبدت تغرد فوق ذروة شاهقٍ   والعلم يرفع كل من لم يُرفع

وهنا يتساءل ابن سينا عن الحكمة من هبوط النفس من مركزها الشريف الشامخ إلى هذا الحضيض الوضيع . عجيب أمر هذه النفس حقاً :

فلأيِّ شيء أُهبطت من شامخٍ   عالٍ إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أهبطها الإله لحكمة   طُويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها - إن كان ضربة لازبٍ   لتكون سامعة لما لم تسمع
وتعود عالمةً بكل خفيةٍ   في العالَمَيْن - فخرقها لم يرقع

والمناقشة هنا لا تجدي ، فيعمد ابن سينا إلى خياله عساه يسعفه بصورة جميلة من صور الطبيعة الساحرة يصور بها النفس . وسرعان ما يجد هذه الصورة في البرق الخاطف بين السحب يلمع ويختلف ولا تلبث العين أن تنساه ، وهكذا النفس :

فكأنها برقٌ تألق بالحمى   ثم انطوى فكأنه لم يلمع

هل معنى هذا أن النفس قديمة وأنها كانت موجودة قبل حلولها في البدن كما يقول أفلاطون ؟ كلا . فإن ابن سينا لم يخالف أفلاطون في شيء كمخالفته له في هذه المسألة . فالنفس مخلوقة حادثة ولا توجد إلا عند وجود البدن . فكيف نوفق إذن بين الفلسفة الرسمية لابن سينا وبين قصيدته (العينية) ؟

لقد حار المفكرون أمام هذه الظاهرة واتخذوا منها آراء عدة :

فمنهم من حاول أن ينكر صحة نسبة القصيدة إلى ابن سينا ، ومنهم من فسر هبوط النفس تفسيراً مجازياً لا حقيقياً ، فذكر أن العبارة « المحل الأرفع » إنما تدل على رفعة النفس ورغبتها في السمو بالبدن . هل يمكن أن تكون آراء ابن سينا في هذه المسألة قد تطورت ، كأن يكون عندما نظم القصيدة خاضعاً لتأثير أفلاطون خضوعاً كلياً ، فكان يقول بوجود النفس قبل البدن ثم تطور رأيه

بعد ذلك ؟ لكن تقدم معنا أن رأي ابن سينا في هذه المسألة لم يتغير إذ أثبته في (الشفاء) و(النجاة) و(الإشارات) ، اللهم إلا أن يكون قد نظمها قبل تأليف هذه الكتب بكثير . وقد تكون القصيدة تعريضاً لبقاً بأفلاطون تنم عنه الأبيات الخمسة الأخيرة ، ونقداً له من طرفٍ خفي دون أن يجرؤ على ذكر اسمه لما له من الهيبة والمنزلة الكبيرة في نفسه وفي نفس كل من يعترف بفضله . وبذلك يكون القسم الأول من القصيدة استعراضاً لنظرية أفلاطون ، والأبيات الخمسة الأخيرة تعريضاً به . وكأن لسان حاله يقول إن الشعر لا يصلح لتناول قضايا عميقة من هذا القبيل . فإذا كان لابد له بد من تناولها فليتناولها بشيءٍ من اليسر المضاف إلى تهكمٍ لبق . بل ربما سقط من القصيدة أبيات تشير إلى أفلاطون صراحة فاستعيض عنها بأبياتٍ منحولة . والذي يضفي على هذا الإحتمال بعض القيمة عدم وجود نص واحد للقصيدة انعقد الإجماع عليه : فقد اختلفت المصادر في ترتيب معانيها ورواية ألفاظها ، كما أن هناك نقصاً في أبياتها في مصدر وزيادة في مصدرٍ آخر . وهناك احتمال أخير يمكن قبوله أيضاً وهو أنه يجب النظر إلى هذه القصيدة على أنها قطعة أدبية رمزية تتمشى مع المنحى الرمزي لأبن سينا قبل أن تمثل وجهة نظر فلسفية توزن فيها الأقوال بما توزن به نصوص الفلسفة ويجري عليها أحكامها . فالشاعر قد يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض آخر ، وقد يتخيل غير الواقع واقعاً ويصرح بما لا يعتقد ، حرصاً على نكتة أو نادرة ، وهو ينظم المعنى ولا يخطر في باله ما يترتب عليه ، ويقول ما لا يفعل ، ويهيم في كل وادٍ ، وقد يُعرِّض نفسه للمؤاخذة في كلامه ليعبر عن معنى استجاده أو غرض يريده ، بل قد يجوز ألا ينتبه إلى ما في أقاويله من تعارضٍ . وهذا يقع دائماً لجميع المفكرين والفلاسفة في منثور كلامهم فضلاً عن أن يقع في منظومه .

العلاقة بين النفس والبدن

كانت هذه العلاقة ولا تزال عقدة العقد في تاريخ الفلسفة كلها . ولقد اختلف الفلاسفة والعلماء في شأنها اختلافاً كبيراً . وأكثر المذاهب إنسجاماً وأبعدها عن التناقض هو المذهب الذي يقوم على إفتراض مبدأ واحد :

فإما إقرار تام بالمادية الشاملة التي تنكر وجود النفس وترجع الظواهر العقلية إلى أصلٍ واحد هو الجسم عامة والمخ والأعصاب خاصة ، وبذلك يكون العقل

والنفس مظهرين من مظاهر النشاط الجسمي ، وبتعبيرٍ أدق من مظاهر النشاط العصبي في الجسم ؛

وإما إعتراف جازم بالمثالية العتيدة التي تُنكر ظواهر الأجسام أو على الأقل تحتقرها وتزري بها ، توكيداً للعقل وفعله الشامل في كل شيء . فلا موجود إلا هو ولا حقيقة إلا أياه . وكل ما عداه أخيلة وأوهام أو على الأقل ظواهر وتجليات للعقل الإنساني أو العقل الكلي .

لكن المذاهب المعتدلة في النفس تتوسط بين الطرفين وتقول بالثنائية . فالثنائيون يقولون بالجسم والنفس معاً ويؤكدون وجود كليهما . ولذلك فلا بد أن يربطوا أحد الطرفين بالآخر ويفسروا الصلة القائمة بينهما .

وابن سينا من أنصار هذه الثنائية كما بيّنا : فالجسم والنفس عنده متصلان اتصالاً وثيقاً يتبادلان العون والمساعدة دون انقطاع . فلولا النفس ما كان الجسم ، فإنها مصدر حياته والمدبّرة لأموره . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن استعداده لقبولها شرط لوجوده وهي تستخدمه وتعوّل عليه في أداء مهامها . وحسبنا دليلاً على ذلك ظاهرة التفكير التي هي كمال النفس ، فالتفكير لا يتم إلا إن أرفدته الحواس . وللتفكير أثرٌ بالغ في البدن . فالهيئات (الآثار) التي تسبق إلى النفس قد تهبط منها إلى البدن فتحدث تغييراً فيه ، كما أن الهيئات والكيفيات التي تسبق إلى البدن قد تصعد إلى النفس فتؤثر فيها . كيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مؤاتية . وكذلك وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء فإنه يفعل في ازلاقه ما لا يفعل وهم مثله والجذع على قرار . وكثيراً ما يتبع أوهام الناس تغير المزاج مدرَّجاً أو دفعه[1] .

فإذا ثبت أن هناك اتصالاً بين الجسم والنفس وتأثيرا متبادلاً فكيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسم بالنفسي ؟ .

المعلوم أن ابن سينا كان طبيباً وكانت له تجارب غزيرة في هذا الباب ، فمن الطبيعي أن تكون تجاربُه معوَّله في الإجابة عن هذا السؤال . فالدماغ عنده مركز

---

(١) انظر الإشارات ، النمط العاشر خصوصاً ، صفحة ٨٥٥ ـ ٨٩٤ .

لكثيرٍ من قوى النفس : فالحس المشترك مركزه أول التجويف المقدم من الدماغ ، والمصورة في آخره ، والمخيلة في أول التجويف الأوسط ، والوهم في نهايته ، والحافظة في التجويف المؤخر .

ولقد تأثر ابن سينا في هذه النظرية بـلا شـك بالفارابي الذي يرجح أنه أخذها عن بوزيدونيوس (Poseidonius) وثامسطيوس (Themistius) من رجال القرن الرابع للميلاد . فهما أول من قالا بتركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ . ثم أخذ العرب بهذه النظرية . فقد رأينا نواتها عند الفارابي ثم توسع فيها ابن سينا، ومنه انتقلت إلى أغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين والمسيحيين في القرون الوسطى .

ويؤخذ على ابن سينا في هذه النظرية أنه لم يبين لنا كيف يتصل الجسم بالنفس وكيف يتم التفاعل بينهما من خلال تجاويف المخ المذكورة . وفضلاً عن ذلك ، إذا كانت النفس ليست بجسمٍ ولا تنطبع في جسم ولا تقبل الحيز فأين هي من هذه التجاويف وكيف يتأتى لها أن تشغل حيزاً فيها ؟

ولابن سينا نظرية أخرى في تفسير الصلة بين النفس والبدن وهي نظرية الروح الحيواني . والروح الحيواني جسم بخاري لطيف يخرج من القلب وينتشر في البدن كله ليمدَّ الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . وإذا كان الروح ألطف الأجسام وأرقها فهو أصلح الأمكنة في جسم الإنسان لتتعلق به القوى النفسانية . وبواسطة هذا الروح المنبث في الأعصاب تتوزع القوى النفسانية في الأعضاء والمراكز المخصصة للأفعال النفسية المختلفة . فليس الذي يحسّ فينا هو الروح وإنما الذي يحسّ هو القوة النفسانية الحساسة الموجودة في الروح . فالروح مَرْكب القوى النفسانية ومطيتها إذا صحَّ التعبير . إنه له بمثابة المادة من الصورة . ثم إنه هو الذي يربط قوى النفس وانفعالاتها بعضها ببعض ، فيحمل إلى أعضاء الحس القوى الحساسة وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما ينقل الأوامر الحركية من مراكز الدماغ إلى أعضاء الحركة .

* * *

هذا وليس ابن سينا أول من قال بالروح الحيواني . فاليونان الأولون قد سبقوه إلى القول بما يشبهه وهو البنويما (Pneuma) الذي توسع فيه ابن سينا .

فديوجين الأبولوني (Diogene d'Appolonic) يرى أن التفكير يتولد عن الهواء الذي يجري في الشرايين مع الدم خلال جميع أجزاء البدن[1] . ولم ينظر أكثر الحكماء إلى البنويما على أنها مجرد قوة حيوية فقط، بل نظروا إليها أيضاً على أنها هي النفس ذاتها[2] . وكان جالينوس يرى أن القلب يستقبل البنويما من الرئتين ومن الشرايين ، ثم يدفع بها بعد أن تختلط بهواء التنفس إلى المخ ، فيصبح حينئذٍ هواءً لطيفاً أو بنويما حية . وتتحول البنويما الحية في تجاويف المخ إلى بنويما نفسية أكثر دقة ولطافة من البنويما السابقة[3] لكن جالينوس لم يذكر لنا ما إذا كانت هذه البنويما النفسية هي النفس ذاتها ، إذ يكفي أن تكون في رأيه الشرط الأساسي للحياة .

وهكذا كانت فكرة البنويما عند اليونان معقد الصلة بين النفس والبدن وبين الروح والنفس . ولعل قسطا بن لوقا البعلبكي ، المترجم المشهور، هو أول من أدخل هذه الفكرة إلى العالم العربي في مبحثه (رسالة في الفرق بين النفس والروح) . فالنفس في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء ، والروح جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية . فإذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح إذن هو أداة النفس وبواسطته يتحرك الجسم ويقبل الإدراك[4] .

وقد كُتب لهذه النظرية أن تحيا طويلاً بفضل ابن سينا ، فمنه انتقلت إلى الفلسفة المسيحية ثم امتدت إلى التاريخ الحديث واستقرّت عند ديكارت . فالروح الذي قال بن ابن سينا لا يختلف في شيء عن الأرواح الحيوانية التي يقول بها ديكارت : كلاهما جسمٌ لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الأعصاب ، وهو سبب الإحساسات والحركات الحيوانية بل وبعض الظواهر النفسية . والقلب عند الفيلسوفين مصدر النشاط الحيواني ومركز القوى النفسية . فالقلب إذن هو العضو الرئيس الذي يلتقي فيه الروحي بالمادي والعقلي بالجسمي ، ويليه الدماغ . وهذا ما كان يقول به الفارابي أيضاً . فالقلب عنده هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر ، وهو ينبوع الحرارة الغريزية

---

(١) انظر محمد عثماني نجاتي : الإدراك الحسي عند ابن سينا صفحة ٦٢ ـ ٦٦ .

(٢) بول جانيه وجبريل سياسي ، مشكلات ما بعد الطبيعة (الترجمة العربية) صفحة ١٢٣ .

(٣) المصدر السابق صفحة ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(٤) انظر الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية صفحة ٢٢٠ . والحق أن كتاب الدكتور مدكور هذا كان لنا مصدراً ثرّاً ولا سيما فيما يتعلق بالفارابي وابن سينا .

وعنه ينبث الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ، كما مرَّ معنا .

وكما لم يبين ابن سينا كيف يتم الإتصال بين الجسمي والنفسي في تجاويف المخ ،كذلك هو لم يبين لنا كيف يكون الروؤح الحيواني همزة الوصل بين البدن والنفس وكيف يؤثر أحدهما في الآخر ، ما دامت النفس جوهراً روحياً لا يقبل الحيز وليس بجسم ولا ينطبع في جسم .

وعلى كل حال لم يكن ابن سينا أول من قال بالثنائية بين الجسم والنفس كما لم يكن بالتالي أول من أخفق في تفسير الصلة بينهما . ويظهر أن هذه الصعوبة ملازمة لجميع المذاهب الثنائية من لدن الفلاسفة اليونان حتى فلاسفة العصر الحديث وعلماء النفس في الوقت الحاضر . إن الثنائية إنما هي نتيجة القول بالتعارض المطلق بين النفس والبدن . فكأن كل ما يقول بها يضع في نفس الوقت عقبة في سبيل إيجاد أي صلة بينهما ، ما دام يفترض في الأصل مغايرة طبيعة أحدها ، لطبيعة الآخر ، وإلا لما اضطر إلى القول بالثنائية بل لقال بالواحدية . فكل ثنائية تنطلق - من حيث لا تشعر - من عدم قيام أي إمكانية للتوفيق بين طرفيها ، ثم تحاول بعد ذلك ومع ذلك إيجاد نوع من التوفيق بينهما . فهي تريد أن تعطي بإحدى يديها ما أخذته باليد الأخرى ! وهكذا تسد على نفسها المنافذ وتقضي على كل أمل في الوصول إلى حل . ومعنى ذلك أنه لا حل لهذه المسألة إلا في المذاهب الواحدية سواء كانت مادية أو مثالية ، وعلى ذلك فكل محاولة للتوفيق بين النفس التي ليست جسماً ولا تقبل أي صفة من صفات الجسمانية ، وبين الجسم الذي ليس نفساً ولا يقبل أي صفة من صفات النفسانية إنما هي شقشقة فارغة وعبث ضائع وسراب خادع ! فليس أغرب من التوفيق بين طرفين متنافيين هما بحكم التعريف لا يقبلان أي توفيق .

خلود النفس

لم يتردد ابن سينا في القول بخلود النفس كما تردد الفارابي من قبله . فمع أن النفس تحدث بحدوث البدن إلا أنها لا تفسد بفساده ، فليس يجب من حدوث شيء مع شيء أن يبطل ببطلانه . إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه . وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، لا سيما إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير

الذي إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده . ومفيد وجود النفس شيء غير جسم ولا قوة في جسم ، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم . إنه جوهر روحاني شريف مفارق[1] .

وأقرب الفلاسفة اليونان إلى ابن سينا في هذه المسألة هو أفلاطون الذي عنى بالخلود عناية كبيرة ، فوقف عليها محاورة كاملة من محاوراته هي محاورة (الفيدون) أو (الفادن) كما يُسميها العرب . فلقد انكر ابن سينا ـ كأفلاطون ـ فناء النفس وانحلالها ولكنه أبطل التناسخ الذي أخذ به أفلاطون غير أن أدلة ابن سينا على الخلود ليست هي نفس أدلة أفلاطون وإنما هي تختلف عنها، وإن كانت مستوحاة منها وتدين لها بالكثير من معانيها . لقد كانت مجرّد أداة في يد صنّاع . وليس في هذا إنكار لفضل أفلاطون بل فيه إثبات لشخصية ابن سينا . فلا تعارض بين الأمرين .

وهناك أربعة أدلة على خلود النفس يمكن أن نُسميها : أ) دليل المغايرة . ب) دليل البساطة . ج) دليل الإشتقاق . د) دليل الأحلام . فلنتحدث عن كل واحد منها .

أ) دليل المغايرة :

يؤكد ابن سينا أن جوهر النفس الذي هو الإنسان على الحقيقة لا يفنى بفناء الجسد ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن ، بل هو باقٍ لأن جوهره مغاير لجوهر البدن وأقوى منه ، فهو محرّك هذا البدن ومدّبره ومتصرّف فيه ، والبدن منفصل عنه تابع له . فكل شيء يفسد بفساد شيء آخر لا بدّ أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق . والنفس في جوهرها مغايرة لجوهر البدن ، فليست معلولة له ولا تعلق لها به حتى تتأثر بما يحدث له ، وإنما وجوده متعلق بمبادىء أُخر لا تبطل ولا تستحيل . فسواء بقي البدن أم فني فإنها لا تتأثر به ، إنه هو الذي يتأثر بها إذ هي تدّبره وتقوده إلى الفعل والإدراك ، فعلاقتها معه ليست علاقة ارتباط وتلازم بل علاقة إشراف وسيطرة ، إنها تشرف عليه إشراف السيد على المسود والسائس على المسوس، أو قل إن صلتها به إنما هي صلة الجوهر بالمضاف . فالنفس من مقولة الجوهر وصلتها

(١) انظر الشفاء ، المقالة الخامسة فصل ٤ صفحة ٢٢٨ ، والنجاة ، المقالة السادسة صفحة ٣٠٥ .

بالبدن من مقولة المضاف ، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج إلى شيء آخر هو المضاف إليه . فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه . ومثاله من يكون مالكاً لشيء متصرّفاً فيه ، فإذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه . إذ لا يقدح في شخص المالك ما يُصيب ملكه من فساد كما لا يقدح في السيد أن يهلك مسوده[١] .

ب) برهان البساطة :

إن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تقبل الفساد ، وبالتالي لا تنعدم متى وجدت . وذلك بأن ما يقبل الفساد ينبغي أن يكون فيه جانبان اثنان : جانب القوة والفعل . وهذا محال في البسائط لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ولا أن تقبل الفساد[٢] .

ج) دليل الإشتقاق :

ثم إن النفس من عالم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة لا تقبل الفساد أو الفناء . ولما كان المعلول يبقى ببقاء علته فالنفس التي هي معلولة للعقول المفارقة والنفوس الفلكية تبقى ببقاء عللها فإذا فسد البدن لسببٍ يخصه هو من تغير المزاج أو التركيب فلا تفسد هي بفساده إذ لا تعلق لها في الوجود بالبدن بل تعلقها في الوجود بالمبادىء الأُخر التي لا تستحيل ولا تبطل[٣] .

د) دليل الأحلام :

إذا نام الإنسان بطلت عنه الحواس والإدراكات وصار أمره كالميت ، ولكنه مع ذلك يرى الأشياء ويسمعها ، بل يدرك الغيب في الرؤيا الصادقة . وهذا برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى البدن بل هو يضعف بمقارنته

---

(١) انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ورسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، الفصل الثاني .

(٢) انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ـ ٣٠٤ .

(٣) انظر الشفاء، صفحة ٢٢٨

ويتقوى بتعطله وبالتالي لا يفسد بفساده[1] .

فالنفس إذن خالدة ، وحلولها في البدن إنما يكون إلى أجلٍ مسمى . فإذا مات البدن وخرج تخلص جوهر النفس عن جنس البدن . فإذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلَهية وأنوار الملائكة والملأ الأعلى انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السَّكينة وحقت له الطمأنينة[2] .

فهؤلاء هم السابقون من أصحاب المرتبة العليا . ودونهم أصحاب المرتبة الوسطى الذين يرتفعون عن عالم الكون والفساد ويتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون من دنس عالم العناصر ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين وألوان الأطعمة اللذيذة وألحان الطيور التي تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها . ولا يبعد أن يتمادى أمرهم وأن يستعدوا للفوز بوصول الدرجة العليا ، فينغمسوا في اللذات الحقيقية وينضموا إلى السابقين بعد انقضاء دهور تأتي عليهم .

وأما أصحاب المرتبة السفلى فهم المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية المتنكسون في قعر الأجرام العنصرية ، المنتحسون في دار البوار[3] . فهؤلاء لا يحسون وهم في الحياة الدنيا بالإنفعالات والهيئات التي تلحق بمجاورة البدن ، مَثَلُهم في ذلك مثل عضو تمكن منه سبب الألم ولكنه لا يشعر به لعائق ، فإذا زال العائق شعر به . فإذا فارقت النفس البدن وزال العائق شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتألمت وشقيت بها ، وهذا الألم الروحاني أشدّ عليها من ألم النار الجسمانية[4] .

وهذا الألم الروحاني على نوعين :

مجبور ، أي يمكن زواله بعد تأدية العقوبة المطلوبة ؛
ونوع غير مجبور لا يمكن زواله .

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، للفصل الثاني .
(٢) المصدر السابق ، الفصل الثاني .
(٣) المصدر السابق الفصل الثالث .
(٤) انظر الإشارات النمط الثامن ، صفحة ٧٧٠ .

فما كان بسبب نقص في الإستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب[1] .

ومعنى هذا أن النعيم والجحيم عند ابن سينا روحانيان لا جسمانيان . فالعقل عاجز عن إثبات المعاد الجسماني أي إثبات بعث الأبدان وما ينتظرها من نعيم حسي في الجنة أو ألم جسماني في النار . أجل هو أمر ليس في متناول العقل ولا يدخل في نطاقه ، إنه مقبول من الشرع وكفى ، فلا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة[2] .

أما ما ورد في الشرع في صفات المعاد الجسماني فإن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى إفهامهم بالتشبيه والتمثيل[3] .

فالإنسان ليس إنساناً ببدنه وإنما هو إنسان بنفسه التي بين جنبيه . فإذا فارقت نفسه بدنه أصبح هذا تراباً أو شيئاً آخر من العناصر . وأما نفسه التي هي محل الثواب والعقاب واللذة والألم ، فلا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً . وليس أبعد عن الصواب من رأي الأشاعرة القائلين ببعث النفس والجسم معاً إذْ :

إن المادة الموجودة للكائنات لا تفي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بُعثت ؛

وإن السعادة الحقيقية للإنسان يضادها وجود نفسه في بدنه . فالبدن عائق عن تحصيل السعادة أكثر منه عوناً عليها .

إن الأمور الواردة عن هذا الموضوع في الشرائع إذا أُخذت على ظاهرها لزمها أمور محالة وشنيعة . إذ لا يخلو :

إما أن تعود النفوس إلى المادة التي كانت حاضرة في أجزاء البدن عند الموت فقط .

---

(١) المصدر السابق صفحة ٧٧٠ ـ ٧٧١ .

(٢) النجاة ، صفحة ٤٧٧ .

(٣) رسالة أضحوية في أمر المعاد صفحة ٥٠ .

أو إلى جميع المادة التي قارنت البدن جميع أيام العمر .

فعلى الأول ، أي إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، فقد وجب أن يُبعث المجدوع والمقطوع يده في سبيل الله على صورته تلك ، وهذا قبيح عند المتكلمين والفقهاء ، إذ يقولون أن الله سيبعث الشهداء في صورٍ كاملة تليق بمنزلتهم عند الله تعالى .

وعلى الثاني ، أي إن بعثت جميع أجزاء بدنه التي كانت أجزاء له مدة عمره كله ، فقد وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يُبعث يداً ورأساً وكبداً وقلباً .. لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض بالإغتذاء ، ويغتذي بعضها من فضل غذاء بعض .

وأنت إذا تأملت ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتربة . وقد حُرث فيها وزُرع وتكونت منها الأغذية ، وتتغذى بالأغذية مخلوقات أخرى ، فأنّى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين مختلفين ؟

فإن قال قائل إنه يُبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق ، وليس من شرطه أن تعود إلى الأسطقسات التي كانت موجودة في حياته الأولى بعينها ، فهذا لا يمكن قبوله إلا إذا سلمنا بالتناسخ ، وهو باطل ، أو سلمنا بأن البدن لا يعاقب مع النفس ، فعطّلنا حجة الشرع .

فإذا بطل أن يكون المعاد للنفس والبدن جميعاً ، وإذا كان أكثر بطلاناً أن يكون المعاد للبدن وحده لأن الإنسان بنفسه لا ببدنه ، وإذا بطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ ، فالمعاد إذن للنفس وحدها على ما تقرر[1] .

وجود النفس

لم يهتم الأوائل بإثبات وجود النفس وإن اهتموا بالبحث عن حقيقتها . وكذلك الفارابي . إلا أن هذا الأخير فإنه وإن لم يثبت وجودها تصريحاً فقد أثبته تلميحاً عندما ميز بين الأجسام الحية وما يصدر عنها من أفعال وبين سائر الأجسام ، . ثم لما أتى بالبراهين على إثبات مفارقة (النفس الناطقة) ، فقال إنها

---

(١) انظر رسالة أضحوية ، الفصل الثالث .

تُدرك المعقولات والأضداد وأنها تدرك ذاتها بـلا آلـة ، وأن العقل الذي هو أعلاها قد يقوى بعد الشيخوخة . ولما جاء ابن سينا ، فقد أحال التلميح إلى التصريح وانتقل من الإشارة إلى العبارة . فهو يأخذ على الفلاسفة السابقين تقصيرهم في إثبات النفس ويؤكد في إحدى رسائله[1] أن واجب الفيلسوف الذي يتصدى للكلام على النفس أن يعمد أولاً إلى إثباتها وإثبات قواها لأن « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها وإيضاح القول فيه » .

وإذا كنا نحن هنا قد سلكنا العكس فلأسبابٍ منهجية بحتة لا دخل لها بفلسفة ابن سينا بل قد لا يقرنا هذا الأخير عليها .

وهناك خمسة أدلة يثبت بها الشيخ الرئيس وجود القوى النفسانية : وبالتالي وجود النفس الإنسانية نجملها فيما يلي :

أ ـ دليل الحركة : من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ما يتحرك ضربين من الحركة بينهما خلاف .

أحدهما يتحرك بمقتضى عنصره لإستيلاء قوة أحد الأركان (أي العناصر) عليه واقتضائها تحريكه إلى حيزه المجعول له بالطبع ، كحركة الإنسان بطبع العنصر الراجح الثقيل إلى أسفل ، وهذا الضرب من الحركات لا يوجد إلاّ إلى جهةٍ واحدة وسياقة واحدة (النار إلى أعلى ، والتراب إلى أسفل إلخ) .

وثانيهما يتحرك بخلاف مقتضى عنصره ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل إلى العلو في الجو .

فبيّن أن للحركتين علتين وأنهما مختلفتان إحداهما تُسمى طبيعية ، وثانيتهما تُسمى نفساً أو قوة نفسانية .

ب ـ دليل الإدراك : والإدراك ظاهرة تبدو على بعض الأجسام دون البعض الآخر بينها صفة الجسمية مشتركة بينها جميعاً . فلا بد للأجسام الدراكة أن

---

(١) مبحث عن القوى النفسانية صفحة ٢٠ ـ ٢١ .

يكون إدراكها بقوى محمولة فيها زائدة على جسميتها صفتها الإدراك . وهذه القوى بالضرورة قوى نفسانية .

ج ـ دليل الإنية ووحدة الذات : إن النفس رغم تعدد قواها وتنوع أفعالها تظل واحدة ، فهذه القوى تفيض عن ذات واحدة هي التي تقوم في الحقيقة بجميع الوظائف . فإذا أقبلت على العلوم سُمي فعلها علماً وسُميت بحسبه عقلاً نظرياً ، وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة سُمي فعلها سياسة وسُميت بحسبه عقلاً عملياً . وقد تستعد القدرة النطقية في بعض الناس للوحي والإلهام فتُسمى بحسبه روحاً مقدساً . فلهذه القوى رباط يجمعها وتجتمع إليه . وفي هذا دلالة صريحة على وحدة النفس والترابط الكامل بين قواها المتعددة حتى لكأنها تسعى إلى غرض واحد وتسير نحو غاية واحدة . فهذا النظام هو خير معبر عن طبيعة النفس .

والنفس هي ما يشير إليه الإنسان حيث يقول أنا . وهذه الإنية لا ترجع إلى الجسم وظواهره وإنما ترجع إلى النفس وقواها . فعندما يقول الإنسان أنا مشيت وأنا أكلت فإنه لا يقصد حركة رجليه أو فيه ، بل يقصد ذاته كلها . فمهما تنوعت أحوالنا النفسية واختلفت فإنها تصدر جميعاً عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف وتوحد بين المتعدد . ولولا هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ولطغى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويجمع الشمل ويبعث على النظام . وهذا الذي يلم الشعث ويجمع الشمل ويشير إليه الإنسان بقوله (أنا) مبدأ مغاير لطبيعة البدن . فهو شيء وراء البدن وغير البدن ولا يتصف بصفة من صفات البدن[1] .

إن ابن سينا في هذا التحليل لا يتعارض في شيء ـ باستثناء ما يتصل بميتافيزيقية النفس ـ مع مفاهيم علم النفس الحديث الذي ينظر إلى الظواهر النفسية على أنها ذات وحدة لا تتجزأ تصدر عن الإنسان بما هو كلٌ واحدٌ لا بما هو أجزاء متعددة . إذ لا يمكن أن توجد أفعال عقلية صرف أو إنفعالية صرف أو

---

(١) انظر الشفاء ١ / ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ورسالة في أحوال النفس الفصل الثاني .

فاعلية صرف لا تدخل في عناصر نفسية أخرى ، فالحالة النفسية هي في وقتٍ واحد وجدانية وعقلية وفاعلية . فالحالة النفسية (أو النفس بلغة ابن سينا الميتافيزيقية) إذن ذات وحدة لا تتجزأ ، وإنما نحن الذين نميزها ونصنفها بحسب سيطرة هذا العنصر أو ذاك على سائر العناصر الأخرى .

إن هذا الدليل يُشير إلى فكرة الشخصية أو الأنا أو وحدة الظواهر النفسية بلغة علم النفس الحديث . فالأنا (أو النفس) هي التي تعمل على تكامل الوظائف النفسانية وهي التي توحدها وتربط بينها . وهذه الفكرة هي من الجدة والثبوت والذيوع والإنتشار بحيث لا تحتاج إلى فضل بيان .

د ـ دليل الديمومة وإتصال الحياة الوجدانية : يقارن ابن سينا في هذا الدليل بين البدن الذي يظل عرضة للتغير والتبدل والتحلل والإنتقاص ، وبين النفس الثابتة المستمرة في ديمومتها واتصال نبض الشعور فيها . فالإنسان يشعر بذاته شعوراً واضحاً يقينياً لا يعرف التوقف أو الانقطاع ، بحيث يعي ذاته هو في الزمان الماضي والحاضر بينما لم يبقَ جزء من بدنه دون تبدل أو تحلل ، وإلا لما اضطر إلى الإغتذاء لتعويض ما فُقد منه . يقول ابن سينا :

« تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنُك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والإنتقاص . ولهذا لو حُبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع وزنه . وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة »[1] .

ففي الإنسان إذن مبدآن اثنان :

مبدأ مادي هو دائماً في تحلل وانتقاص بحيث لا يبقى منه شيء بعد مضي مدة معينة لولا ما يعوضه من غذاء فيحل محله ؛

مبدأ غير مادي لا يتحلل ولا ينتقص بل يبقى من أول عمر الإنسان حتى

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة ، صفحة ٩ .

آخره منساباً هو هو طوال حياته على سطح الأرض ، فإذا مات توقف . هذا المبدأ هو النفس .

ومعنى ذلك أن الشعور أشبه بمجرى الماء في الوادي أو بالتيار يهدر دون انقطاع . إنه ديمومة متصلة لا تهدأ ، أو زمان حي لا تقف نبضاته إلا بالموت . نعم إن ابن سينا لم يستعمل كلمة (تيار) أو (ديمومة) ، ولكن هذا مؤدّى كلامه . فليست العبرة بالألفاظ وإنما العبرة بمعاني الألفاظ وما تؤدي إليه . وفكرة (الديمومة) أو (التيار) عند استعمالها في وصف الشعور هي أيضاً من الأفكار الحديثة في علم النفس وأول من نادى بها في الوقت الحاضر هنري برغسون في فرنسا ووليم جيمس في أميركا .

هـ ـ دليل الهُوي في الهواء أو الخلاء : وأخيراً يستدل ابن سينا على وجود النفس ببرهان ظريف مستحيل تجريبياً ، ولكنه يدل على سعة خياله وقوة ابتكاره . ليثبت أن الإنسان لا يغفل عن وجود ذاته ولو غفل عن كل شيء . فحتى النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره .

فهو يفترض شخصاً كأنه خُلق دفعةً وخُلق كاملاً . ولكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخُلق يهوي في هواء أو خلاء هُوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يُحس، وفُرِّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . فهل ينتبه هذا الشخص إلى ذاته وهل يثبت وجود ذاته ؟ بلى . فهو لا يشك في إثباته لذاته موجوداً دون أن يُثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج . فكل ما يفعل إنما هو أنه يثبت ذاته من غير أن يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً ، بل ولو أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . ولما كان ما يَثْبُت[1] غير الذي لم يَثْبُت ، وما أُقرَّ به غير الذي لم يُقرّ به[2] ، كان للذات التي أثبت وجودها خاصية لها ، هي هو بعينه ، وهي غير جسمه وغير أعضائه التي لم يثبت وجودها بل لم تخطر له على بال[3] .

---

(١) أي وجود الذات . (٢) أي وجود الأعضاء .

(٣) انظر الشفاء ١ /٢٨١ والإشارات القسم الثاني ، صفحة ٣٢٠

فلإنسان إذن مبدأ آخر غير بدنه لم ينتج القول به عن الحواس ولا عن الجسم من قبل ، بل هو صادر عن أصل آخر مغاير للجسم كل المغايرة ، هو مناط حركته وحسه وتفكيره ، ألا وهو النفس . فالإنسان يستطيع أن يتجرد من كل شيء إلا من شعوره بذاته ، وبالتالي إلا من نفسه التي بين جنبيه والتي يدركها إدراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، على عكس الحقائق الأخرى التي لا تصل إليه إلا بالواسطة ومن طريق معقد طويل غير حدسي وغير مباشر .

إن هذا البرهان ، مع طرافته واستعمالته تجريبياً ، ورغم أنه مناقض لمعطيات التجربة على الحيوان ، لأننا إذا عطلنا الحس وعزلنا الكائن الحي عن جميع المنبهات والمثيرات تعطلت أيضاً العمليات النفسية جميعاً - أقول إن هذا البرهان رغم كل ما يُقال فيه هو الذي استخدمه ديكارت لإثبات وجوده وهو الذي أوحى إليه بلا شك تفرقته المشهورة بين الفكر والإمتداد . ففي رأي ابن سينا كما في رأي ديكارت أن الكون مؤلف من نفس وجرم أو من فكر وامتداد ؛ وفي نظر ابن سينا كما في نظر ديكارت يمكن للإنسان أن يتجرد من كل شيء إلا من شعوره بذاته . فهذا الشعور هو الحقيقة الوحيدة التي يدركها إدراكاً حدسياً مباشراً لا يشك فيه لحظة ، لأن عملها هو من الوضوح والبروز والدأب بحيث يصادفه الإنسان أنّى اتجه وكيفما التفت ، حتى لقد غدا كل شيء يشهد بوجودها وينطق بحقيقتها . فالتأمل والتفكير والإنية وإعمال العقل كل أولئك يدل على وجود النفس دلالة قاطعة . وعندما أعلن ديكارت مقالته المشهورة « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » إنما كان ينطق بلسان ابن سينا ويورد آراءه ، بعد أن سبر غورها واستخلص زبدها وأعاد صياغتها في قالب جديد وحلة قشيبة تبدو منقطعة الصلة بما تقدمها . ولا حرج عليه في ذلك ، بل هنا تكمن عبقريته . فالقرائن كثيرة على تأثر ديكارت بابن سينا[1] . وليس هذا كبير أهمية في نظرنا . فليست العبرة بالإقتباس والنقل وإنما العبرة كل العبرة بما يُصيب الإقتباس والنقل من تصاريف الأحوال وأفاعيل الزمان وما يجري عليهما من تغيير وتبديل . والحق نقول إن ما أخذه ديكارت عن ابن سينا قد تصرفت فيه الأحوال تصرفاً ضاعت فيه المعالم وانطمست الملامح . وهنا يظهر معدن القرائح وسر العبقريات .

---

(١) انظر مثلاً مقالة عن ابن سينا وديكارت للعلامة فورلاني في مجلة Islamica المجلد الثالث ، صفحة ٥٣ - ٧٣ ، ليبسك ١٩٢٧ .

أما الناحية الهامة التي سنتعرض لها الآن فهي تدور على مدى مساهمة إبن سينا في مجال علم النفس التطبيقي وحصراً في مجال ما نُسميه اليوم (الطب النفسي الجسدي Psychosomatique فنقف على المنهجية التي اعتمدها في تشخيص بعض الأمراض النفسية وفي طرق معالجتها .

فهو إلى جانب كونه فيلسوفاً يهتم بالتأملات الميتافيزيقية ، فقد كان له شغفٌ بالدراسات التجريبية وحرصٌ على استخدام المنهج العلمي القائم على التجربة والملاحظة والإستنتاج . فقد كان لابن سينا لمحات ذكية ومحاولات بارعة وجادة للخروج من الإطار التأملي الفلسفي إلى مجال الممارسة والتطبيق ، حيث يظهر تفوقه في علاج بعض الأمراض النفسية والعقلية . فهو في الحقيقة حجة في الطب النفسي إلى جانب الطب الجسدي . ولا يهمنا هنا طبه الجسدي الذي قد يشاركه فيه كثيرٌ من اليونانيين والعرب ، وإنما سنهتم بالناحية النفسية من طبه ، فهي من سمات عبقريته وعلامة بارزة فيه . **والشواهد على** ذلك كثيرة نكتفي ببعضها هنا . فله كتابات قيمة في علاج بعض **الإضطرابات** النفسية والعقلية من شأنها أن تجعله من الأطباء النفسيين الأوائل في تاريخ المعرفة الإنسانية . إذ يجد المطلع على تراثه إشارات متعددة إلى الأمراض النفسية والعقلية ، بل إنه يخصص أقساماً مستقلة من كتبه لأمراض متعددة كالقلق والسوداوية (الاكتئاب) وفقدان الذاكرة والقوة الجنسية (الباه) . فهو لم يكتفِ بوصف هذه الأمراض بل لقد قام بمحاولات جادة لعلاجها علاجاً يدل على تنبيه عبقري مبكر لبعض الحقائق الهامة في دراسة الأمراض النفسية والعقلية بربطها بالتغيرات الفسيولوجية . والشواهد على ذلك كثيرة نكتفي ببعضها كما في القصة التالية التي ننقلها عن جيمس كولمان برون[١] :

---

(١) من أراد المزيد من التفاصيل في هذا الموضوع فليرجع إلى كلمتي التي القيتها في المؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب . معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب المنعقد في شهر أيلول ١٩٩١ ، وإلى مجلة الثقافة النفسية العددين (٧) و(١٠) . وهي تصدر عن مركز الدراسات النفسية والنفسية الجسدية ، في مدينة طرابلس (لبنان) .

مريض السوداوية (أي حالة اكتئاب وهستيريا)[٢] كانت تتملكه الهواجس بأنه قد تحول بقرة . لذلك أصبح مصدراً دائماً لفزع أبيه الأمير وإزعاج المحيطين به ، وذلك لخوفه الدائم وخواره المستمر كالبقرة وإصراره على أن يذبحوه ويأكلوا لحمه . وكان من نتيجة ذلك أن امتنع عن الطعام ونقص وزنه وهزل هزالاً شديداً . وقبل أن يحضر ابن سينا لمعالجته أوعز إلى أهله أن يبلغوا مريضهم بأن يستعد لقدوم الجزار لتحقيق رغبته في الذبح ، ثم دخل ابن سينا على المريض وبيده مدية وهو يسأل : أين البقرة التي تريدون ذبحها ؟ فانبعث من المريض خوار كالبقرة ليدل على موقعه فطُرح المريض أرضاً وأُوثقت قدماه ويداه وشمَّر ابن سينا عن ساعديه وشهر مديته وهمَّ بذبح المريض . ولكنه سرعان ما ارتدَّ إلى الوراء وأشاح بوجهه عن المريض وألقى بالمدية جانباً وهو يقول : « إنها بقرة عجفاء لم يحن الوقت لذبحها بعد ، بل من الواجب تغذيتها أولاً حتى تسمن وعندئذٍ يكون من الممكن ذبحها » وعند ذلك أقبل الشاب المريض على إلتهام الطعام بنهمٍ شديد ، ثم أخذ يستعيد صحته تدريجياً ويتخلص من الهاجس البقري إلى أن شفي من مرضه .

لقد كان ابن سينا يريد إقناع مريضه بالأكل أولاً فلعله يُشفى من اكتئابه إذا نال كفايته من الطعام ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك مباشرة كيلا يصادمُه أو يزيد في صدمته التي تشتد وتتعقد يوماً بعد يوم . لقد كان ذوو المريض وأقرباؤهم وأصدقاؤهم يكررون أمام المريض يومياً أنه مصاب بوهم أنه بقرة حقيقية وأنه ليس بقرة بل هو إنسان كسائر الناس ، وهذا ما كان يزيد في حدة مرضه حتى فقد ثقته بهم جميعاً . لقد أدرك ابن سينا ذلك فأراد أن يبني جسراً من الثقة بينه وبين المريض وعندئذٍ يمكنه الولوج إلى نفسه وإقناعه بما يريد . فعمد إلى الحيلة والمداورة ليتسنى له الدخول إلى عقله الباطن أو منطقة اللاوعي فيه بحسب التعبير الحديث ويعيد تنظيم شخصيته من جديد . إنه ليس في وضع يمكنه من إقناع

---

(١) محمد عبد الرحمن مرحبا (ابن سينا والطب النفسي) مقال في مجلة الثقافة النفسية العدد السابع ابتداء من صفحة ٨٢ .

المريض بخطأ معتقده في نفسه كيلا يزيده تشبثاً بالمرض فتزيد حالته سوءاً وبذلك يقع ابن سينا فيما وقع فيه ذوو المريض الذين حاولوا بشتى الوسائل تغيير رأيه من نفسه ولكن عبثاً لأنها وسائل بدائية لا تجدي . لا بد من وسيلة جديدة . وقد اكتشف ابن سينا هذه الوسيلة الجديدة وهنا تكمن عبقريته .

ولهذا العملاق مأثرة أخرى في باب الطب النفسي والطب النفسي الجسدي Psychosomatique لقد تحدث كثيرون قبل ابن سينا عن وحدة النفس والجسد حديثاً نظرياً ، ولكن ابن سينا يبقى المرجع الموضوعي الأول في هذا الباب ، إذ يعود إليه الفضل في نقل هذه الوحدة في الميدان النظري إلى الميدان التجريبي . ومن أهم تجاربه في هذا الميدان قيامه بربط ذئب وحمل في غرفة واحدة (دون أن يتمكن أحدهما من الإقتراب من الآخر وملامسته) ، ومن ثم مراقبة ما يطرأ على الحمل من تغيرات بسبب ما يعتريه من هلع يهدد حياته في كل لحظة . وكانت نتيجة التجربة الهزال الشديد الذي انتهى بموت الحمل . وقد وردت هذه التجربة في كتابه (القانون) . وليتأكد ابن سينا من النتيجة التي توصل إليها فقد أضاف إلى الحمل السابق حملاً آخر يعيش في ظروف طبيعية بعيداً عن الحمل الأول وعن الذئب الذي كان سبباً في هلاكه . وكان يقدم لكلا الحملين نفس الكمية من الطعام، ومع ذلك فقد بدأ الحمل المتعرض للخوف من الذئب بالهزال ثم مات بعد أيام قليلة، بينما ظل الحمل الأول يتمتع بصحة جيدة لم يمسّه سوء[1] .

نظرية النبوة(*)

لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها ابن سينا . فالكندي أول من عرض لها وأرسى قواعدها وفسّر ظواهرها ، ثم جاء الفارابي فصاغ نظرية كاملة في

---

(١) مجلة الثقافة النفسية ، العدد العاشر صفحة ٣٢ ـ ٣٣ .

(*) رسالة في إثبات النبوّات ، منشورة في كتاب قراءات في الفلسفة ، للدكتور علي سامي النشار ، القاهرة ١٩٦٧ ، صص ٥٩٢ ـ ٦٠١ .

النبوة تناولها ابن سينا من بعده بالفحص والدراسة فأبقى على خطوطها العامة وصفاتها الرئيسية وتناول بعض تفاصيلها بالتغيير والتبديل وتوسع فيها حتى جعلها من صميم مذهبه .

إن الطابع العام لفلسفة ابن سينا هو كما رأينا طابع التوفيق بين الحكمة والشريعة بين تعاليم أرسطو الممتزجة بتعاليم أفلاطون والأفلاطونية ، وبين تعاليم الإسلام . وفي هذا الإطار تندرج نظرية النبوّة عنده ، فقد كانت آراء الفارابي في النبوة مركز جذب لكثير من المفكرين والفلاسفة الذين عاصروه أو جاءوا بعده . وكان على رأس هؤلاءً ابن سينا ، الذي وجد في فلسفة الفارابي بعامة ونظرية النبوّة خاصة تربة خصبة .

والواقع أن نظرية النبوّة عند ابن سيناً هي امتداد لمذهبه في النفس والمعرفة ، كما تختلط بآرائه في السياسة والإجتماع والتصوف . ففي رسالته « في إثبات النبوّات » . يُفسّر ابن سينا النبوّة تفسيراً نفسياً ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية . ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام توضيحاً علمياً ، فإذا ما حلّ مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوّة . فهو يذكر في هذه الرسالة « أن الحيوان إمّا ناطق أو غير ناطق ، والأول أفضل . والناطق أما بملكة أو بغير ملكة ، والأول أفضل . وذو الملكة إما خارج إلى العقل التام أو غير خارج . والأول أفضل . والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة والأول أفضل ، وهو المسمى بالنبي . وإليه ينتهي التفاضل في الصور المادية وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها ، فهو في قمة الإنسانية وأعلى ذراها »(1) .

فالنبي عند ابن سينا جاء تحقيقاً للخير ولتمهيد نظام الخير . فهو إنسان متميز له خصوصية ليست لسائر الناس ، ليسنّ لهم في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى

(*) أعود إلى تذكير القارىء بأن عمدتي في كل ما كتبت عن النبوة في هذا الكتاب هو رسالة الآنسة هلا رشيد أمون للماجستير(النبوة وجهاً لوجه أمام العقل) .

وإذنه ووحيه . ولا يجوز للنبي أن يشغل الناس بشيءٍ من معرفة الله فوق ما تطيقه عقولهم ، كيلا يوقعهم في آراء مخالفة لصالح المدينة ومنافية لواجب الحق ، فتكثر فيهم الشكوك والشُبه . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة .

إن النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت . فإن المادة التي أوفت على الكمال مثله ، لا تقع إلاّ في قليلٍ من الأمزجة ، فيجب أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنّه ويشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً . والغاية من ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وعدم وقوع النسيان فيه ، مع إنقراض القرن الذي يلي النبي .

وكما كانت النبوّة من عمل المخيلة عند الفارابي فهي كذلك أيضاً عند ابن سينا . فإن إتصال النفس بالعقل الفعّال يحدث أثناء النوم وفي بعض حالات اليقظة ، وهنالك تتلقى النفس الوحي والإلهام ، ويكون ذلك لها بمثابة الإنذار والإخبار بما سيكون[1] ، فإذا حدث ذلك أثناء النوم فهو رؤيا ، وإذا حدث أثناء اليقظة فهو وحي وإلهام . وهذه وظيفة خاصة من وظائف القوة المتخيلة يدنو بها الإنسان من مرتبة النبوّة . ولذلك يسمي ابن سينا هذه الوظيفة بالنبوّة الخاصة بالقوة المتخيلة[2] .

يقول ابن سينا في معرض حديثه عن الآيات والمعجزات : « . . . وصُنف منها يتعلق بفضيلة التخيل ، وذلك أن يؤتى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات الأمور الحاضرة والماضية ، والإطلاع على مغيبات الأمور المستقبلة . فيُلقى إليه كثير من الأمور التي تقدم وقوعها بزمانٍ طويل فيخبر عنها . وكثيرمن الأمور التي تكون في زمان المستقبل ، فينذر بها ، وبالجملة يتحدث عن الغيب فيكون بشيراً أو نذيراً . . . وقد يكون هذا المعنى لكثير من الناس في النوم ويُسمى الرؤيا . وأما الأنبياء عليهم السلام فإنما يكون ذلك لهم في حالة النوم واليقظة معاً »[3] .

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ١ / ٣٣٦ - ٣٣٨
(٢) المصدر السابق صفحة ٣٣٤ .
(٣) رسالة الفيض الإلهي ، ص ١٣

ولا تنحصر وظيفة المتخيلة عند ابن سينا في قبول ما يفيض عليها من العقل الفعّال « فإن القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها إنما يكون لما يفيض على النفس من الملكوت ، بل أكثر ما يكون ذلك منها إنما يكون إذا كانت هذه القوة قد سكتت عن محاكاة أمور هي أقرب إليها . والأمور التي هي أقرب إليها ، منها طبيعية ومنها إرادية . فالطبيعية هي التي تكون من ممازجة قوى الأخلاط للروح التي تمتطيها القوة المصورة والمتخيلة ، فإنها أول شيء إنما تحكيها وتشتغل بها . وقد تحكي أيضاً ما يتكون من البدن من أعراض ، مثل ما يكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمني إلى الدفع ، فإن المتخيلة حينئذٍ تحاكي صوراً من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها . ومن كان به جوع حُكيت له مأكولات ، ومن كان به حاجة إلى دفع فضل حُكي له موضع ذلك »[1] .

إن ابن سينا في مجمل هذه الآراء التي أوردها لا يكاد يختلف كثيراً عن أستاذه الفارابي ، باستثناء أنه أوضح عبارة وأكثر بياناً وأكثر تفصيلاً . كما أن النبوّة عنده هي نوع من الإشراق الذي يفيض من العقل الفعّال على نفس النبي . أو قل هي نوع من التصوف والمشاهدة تختلف حظوظ الناس منها باختلاف مراتبهم وتتفاوت أقدارهم فيها بتفاوت قدرتهم على الإتصال بالعقل الفعّال واهب الصور والإستغراق فيه وتلقّي فيوضاته . وبتعبير ابن سينا إن النبوّة هي نوع من الحدس ، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كل شيء ، وهذا ضرب من النبوّة ، بل أعلى مراتب النبوّة ، والأولى أن تُسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[2] ، وبهذا التفسير ينتزع ابن سينا من النبوّة - كما فعل أستاذه الفارابي قبله - دفئها الديني وشخصيتها الإسلامية ليزج بها في عالم من المجردات الفلسفية الخالصة . فتلقي النبي للوحي لا يكون بتزويد الله له بالعبارات الصريحة ، ولا بالنفث في الروع كما جاء في الكتاب والسنّة ، بل بفيضان العلوم من الله على قلب النبي بتوسط العقل

---

(١) كتاب الشفاء ، ص ٣٣٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، صفحة ٢٧٢ - ٢٧٤ والإشارات والتنبيهات ، صفحة ٢/٣٦٥ـ ٣٧٠ ، والشفاء ، المقالة الخامسة ، الفصل السادس .

الفعّال .

وإذن فأين يكمن الفرق بين ابن سينا والفارابي إذا كان ابن سينا لا يزال حتى الآن نسخة عن الفارابي ؟ وما جدوى الكلام عن ابن سينا إذا كان قد أغنانا عنه الفارابي ؟

رأينا في الفصل السابق كيف جعل الفارابي من نظرية النبوّة ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الأخرى . نعم إنه لم ينص على ذلك صراحة . غير أن هذا مؤدى نظريته فيها . لقد كانت واضحة في ذهنه فعلام المزيد من الإيضاح . لقد كان ينبغي أن يتوسع في مسألة طبيعية ظاهرة النبوّة ، ولكنه لم يفعل وهذا ما سيفعله ابن سينا . وهنا تكمن عبقريته .

تقدم معنا أن النبوّة عند ابن سينا هي نوع من الإشراق والتصوف والمشاهدة . وإذا شئنا قلنا إنها نوع من العرفان بحسب تعبير ابن سينا ، كما يوضح ذلك في النمط التاسع والعاشر من كتابه (الإشارات والتنبيهات) ، « فللعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها[1] والعارف هو إنسان تنزّه عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، حتى صار ذلك ملكة مستقرة له . إنه بكليته منخرط في سلك القدس[2] . والعارف يريد الحق الأول (الله) لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفان هذا الحق . وتعبده يكون له وحده لا لرغبة أو رهبة ، بل لأنه مستحق للعبادة . إنه يغضّ بصره عن اللّذات وبتركها لوجه الحق ، لا ليستأجل أضعافها[3] . لقد عرف اللذة الحقيقية وولّى وجهه سمتها مستبصراً بهداية القدس في شجون الإيثار . ولا يكون ذلك إلّا بالرياضة والمجاهدة ، وتطويع النفس الأمّارة بالسوء للنفس المطمئنة[4] ، لتجذب قوى التخيل والوهم إلى

---

(١) الإشارات ، ٧٨٩ - ٧٩٠ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٨٠٢ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٨١٧ .

(٤) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ سورة ، الآية ٢٧ .

الأحوال المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن الأحوال المناسبة للأمر السفلي .

فإذا بلغت الرياضة بالعارف حداً وتحرّك سيره إلى القدس لينال بهجة الإتصال والوصال . عنّت له خلسات من إطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض . فإذا توغل في ذلك غشيه في غير أوقات الإرتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جنات القدس ، حتى ليكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يصير فيه المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة . فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة يحاذي به شطر الحق ودرّت عليه اللذات العلى . . .[1] وهنالك يحق الوصول . ويعد ذلك درجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارات ولا يكشف المقال عنها غير الخيال .

هذا ما أورده ابن سينا في النمط التاسع . ويعرض في النمط العاشر من كتاب (الإشارات) للعجائب والآيات : كالإكتفاء بالقوت اليسير ، والتمكّن من الأفعال الشاقة ، والإخبار بالغيب وما إلى ذلك ، وهذه الآيات التي تقع للعارفين ومن سلك طريقهم من أصحاب الفطرة الفائقة الذين تحققوا بمقامات السلوك . فالباب مفتوح لكل إنسان دون تخصيص ما دام قد تحقق بهذه المقامات وتقلّب فيها ، وسعى لها سعيها بالسير على طريقها ووفّى بجميع شروطها ، وهي شروط بشرية صرف وليست اختياراً إلٰهياً يمنّ به الله على من يشاء من عباده .

وهكذا فإذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المروزء له مدة غير معتادة ـ وهو طبيعته قوت منقوص لا يسمن ولا يغني من جوع لأن العارف معرض عن الدنيا مقبل على ربه ـ إذا بلغك ذلك فاسجع بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة[2] ، أي هو شيء طبيعي غير ممتنع وليس شيئاً خارقاً للطبيعة . فالسبب في كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت ، هو توجّه النفس إلى العالم القدسي فتتوقف أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية ، وما يتعلق بها .

---

(١) الإشارات ، ص ٨٢٨ ـ ٨٣٣ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٨٥٣ .

ألا ترى ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة[١] ، وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مؤاتية ؟ وكذلك العرفان . فكلاهما نفسي وكلاهما يقتضي الإمساك وسبب له .

وإذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقّه بالتكذيب والإنكار : فقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة : فقد تعرض للإنسان هيئة (حالة) ما ، فتنحط قوته حتى يعجز عن عُشر ما كان مسترسلاً فيه ، وذلك في حال الخوف أو الحزن[٢] . والعكس صحيح أيضاً . فقد تعرض له هيئة ما فتتضاعف قوته ، كما في حال الغضب أو المنافسة والإنتشاء والفرح .

وإذا بلغك أن عارفاً حدَّث عن غيب فأصاب ، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة . فالتجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام ، فلا مانع أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة . فالجزئيات الكائنة منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلّي ، أو قل هي مرتسمة في المبادىء العالية قبل كونها ، وللنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم في هذه المبادىء . فالعلم بالعلّة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم . فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها ـ التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها ـ في النفوس الفلكية . وللنفس الإنسانية أن تنتقش بنقش هذه النفوس بحسب الإستعداد وزوال الحائل[٣] فلا تستنكرن بعد ذلك أن ينتقش فيها من عالمه . فإذا قلّت الشواغل الحسية لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص فيها إلى جانب القدس ، فينتقش فيها عندئذٍ نقش من الغيب يسيح إلى عالم التخيل ، وينتقش في الحس المشترك وهو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار في حكم المشاهد . كذلك إذا كانت النفس قوية الجوهر وتزحزحت الشواغل لم يبعد أن تسنح لها السوانح ، وأن يقع لها هذا الخلس والإنتهاز في حال اليقظة فضلاً عن حال النوم[٤]

---

(١) المصدر السابق صفحة ٨٦١ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٨٥٨ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٨٦٦ .

(٤) المصدر السابق صفحة ٨٨٠ .

فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر . وقد يكون قوياً جداً ، وتكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً . فإذا كان الأثر الروحاني مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ، ضبطاً مستقراً كان إلهاماً ، أو وحياً صريحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه ، احتاج إلى أحدهما ، وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات ، فالوحي في هذه الحالة يحتاج إلى تأويل والحلم إلى تعبير[1] .

والنتيجة التي يخلص إليها ابن سينا إسداء هذه النصيحة : إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن تنبري منكراً لكل شيء . فذلك طيش وعجز . بل عليك أن تعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب . ولكن لا تفصح عمّا علمته لأي اتفق من عامة الناس ، بل « صنه عن الجاهلين والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستعادة سيرته ، فآته ما يسألك منه مدرجاً ، مجزءاً ، مفرّقاً »[2] .

في جميع هذه النصوص يحاول إبن سينا تقريب أمر النبوة إلى العقل وتسويغها في الأذهان هي وسائر الظواهر الغريبة الأخرى مما يميل الإنسان إلى إنكاره تكيُّساً أو تبرؤاً عن العامة . فهي ظاهرة طبيعية كظواهر الطبيعة الأخرى لها أسبابها الطبيعية التي قد تخفى علينا ولكنها تظل مما يمكن تفسيره بحسب نواميس الطبيعة المعقولة . وهذا ما تصدى له ابن سينا في النصوص السابقة . ولئن استعمل في بعض الأحيان كلمة (عجائب) و(غرائب) و(أسرار) وما أشبه فإنه يستعملها لا بمعنى الخروج على نواميس الطبيعة المعقولة بل بمعنى ما يثير الدهشة والانبهار عند من لم تكن له قدم راسخة في العلم والحكمة كإبن سينا .

وجميع تفسيرات ابن سينا لظاهرة النبوة والظواهر الأخرى المتصلة بها تفسيرات معقولة ، بل معقولة جداً ، أي يمكن التصديق بها وقبولها عقلياً . فهي

---

(١) المصدر السابق صفحة ٨٨٦ ـ ٨٨٧ .

(٢) ٩٠١ ـ ٩٠٥ .

معللة مبنية على أسباب ومسببات ولا تُقال جزافاً أو تهيب بقوى وأسرار خارقة للطبيعة . ولا أدل على ذلك من أنه كان كلما فرغ من تقرير ظاهرة من هذه الظواهر الغريبة يؤكد أن لها أسباباً في مذاهب الطبيعة . فهي إذن نتيجة أسباب ومسببات ولا تحدث جزافاً .

لكن إذا كان تعليل ابن سينا معقولاً فما الذي يمنعنا من قبوله اليوم ؟

الجواب عن ذلك هو أننا ننتمي إلى عالم من الأفكار والآراء والعقائد والقيم والمُثل والمكتسبات الثقافية والحضارية غير العالم الذي ينتمي إليه ابن سينا وأمثاله من رجال القرون الوسطى . إن عالمنا العقلي والحضاري غير عالمه فلا مجال للتفاهم بيننا . أما أولئك الذين كانوا يعيشون في عصره وينتمون إلى عالمه فمن حقهم أن يعتنقوا آراءه ويدافعوا عنها . وإذن فليس التعليل العقلي المنطقي وحده كافياً لقبول أفكار الآخرين بل يجب أيضاً الإنتماء إلى عالمهم والتعاطف معهم . فلو كنت أنتمي إلى عالم ابن سينا لما وجدت غضاضة في قبول آرائه، بل لكنت أترنم بها وأزهو بمعرفتها . فشرط الإقتناع بين الأفراد إذن إنما هو الانتماء إلى عوالمهم . إنه يقرب المسافات ويزيل الحواجز مهما بعدت الشقة . بل إن اثنين يعيشان في زمانٍ واحد ومكانٍ واحد قد لا يتفاهمان في مسألة من المسائل ، وما ذلك إلا لأن العوالم العقلية التي ينتميان إليها ليست متشابهة . فالمسافة العقلية أقرب من المسافة الزمانية والمكانية وأكثر منها أهمية وأشد إلحاحاً .

ومن هذه النصوص وكثير غيرها يتبين لنا أن ابن سينا لم يقصر الإطلاع على الغيب ومعرفة المستقبل وعمل الخوارق على أصحاب الرسالات السماوية وحدهم ، ولم يجعل النبوة اختياراً إلهياً أو أمراً فائقاً للطبيعة ، بل جعلها مكتسبة يفوز بها كل من توفرت له شروطها . وكذلك لم يجعل النبوة نتيجة لكمال القوة المتخيلة وحدها كما فعل الفارابي وإن كان لم ينكر أثر المخيلة في حصولها . فالشرط فيها ، كما رأينا هو أن يكون الشخص « مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادىء العقلية المفارقة إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى مراتب النبوة ، والأولى أن تُسمى هذه القوة قوة قدسية ، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية» . وبذلك لا يصح إتهام ابن سينا بتفضيل الفلسفة على النبوة وبالتالي على الدين ، كيف لا والنبوة قوة قدسية بل

« أعلى مراتب القوى الإنسانية » ؟

هذه هي نظرية النبوّة عند ابن سينا ، أكمل بها نظرية الفارابي وتخطاها . وابن سينا لا يوجه كلامه إلى كل الناس ، بل إلى طبقة معينة منهم هم أصحاب العقول النيرة والذكاء المتوقّد الذين تمرّسوا بعمليات التفكير والتشكيك ودأبوا على التحليل حتى رفضوا قبول أي شيء ما لم يؤيده شاهد البرهان . ولا شك أن الطريق إلى إقناع العقلاء تختلف عن طريق إقناع العامة ، وقد اختار ابن سينا طريق العقل - لا طريق النقل - معتمداً على تجاربه وملاحظاته لأحوال النفس الإنسانية وما يعرض لها من ظواهر وأفاعيل لإثبات طبيعية المعجزات والوحي . وقد أدّى به هذا الطريق - وهو في معرض دفاعه عن المعجزات ومعقولية الإلهام والوحي - إلى إخراج المعجزات من نطاقها الإسلامي والديني ، وإلحاقها بظواهر الطبيعة الأخرى التي تحدث للإنسان في كل زمان ومكان . فلم تعد المعجزات ، التي يأتيها الأنبياء بعد الآن دليلاً قاطعاً على نبوتهم أو على اصطفاء الله لهم من بين سائر البشر .

وابن سينا وهو يفسّر كيفية حدوث الإلهام والفيض الإلهي ، قد بالغ كثيراً في أهمية الرياضة والمجاهدة والزهد في الحياة وسيلةً لتلقي الفيوضات الإلهية والإلهامات الربانية .وهذا ما لا نجد له مبرراً في سيرة الأنبياء كما أوردها القرآن ، إذ لا يبدو أن القرآن يشدد كثيراً على هذه الناحية ، فعيسى مثلاً قد أعدّه الله للنبوّة وهو في بطن أمه ، وكذلك يحيى ويعقوب وغيرهم من الأنبياء الذين اصطفاهم الله وبشّر بنبوّتهم حتى قبل ولادتهم . إذن فلم تعد هناك ضرورة بالطبع لكل ما ذكره ابن سينا من المجاهدة والتصفية والتدرج في السلوك والمقامات ومن الخلسات والومضات والخطف والنيل والرؤية إلى غير ذلك مما افترضه ابن سينا وعدّه خطوات مهمة بل ضرورية لمن أراد مشاهدة الله أو الإتصال به مباشرة أو من طريق غير مباشر . وهنا ابتعاد عن عقيدة النبوّة واضح ، واقتراب من التصوف والمتصوفة وما يدّعونه من كرامات ومشاهدات وفناء في الله واتحاد به ، وغير هذا مما يعجز اللسان عن التعبير عنه ، كما يقولون . . . كل ذلك ليثبت أن النبوة ظاهرة طبيعية عادية تحدث لكل إنسان سلك طريقها وسعى لها سعيها .

ويبدو أن ابن سينا قد تنبّه إلى أن هذه الآراء المتعلقة بالوحي والنبوّة

والمعجزة والإلهام قد لا تصادف هوى عند العامة لإبتعادها عن صريح الشرع ، لذلك دعا في نصيحته الأخيرة إلى صيانتها وعدم التفريط فيها أمام من ليس هو أهلاً لها لئلا تذيع فتفسد عقائد الجمهور الذين سلّموا بالنبوات والمعجزات بلا بحث ولا نظر ، بل كما جاء بها الدين الحنيف .

النبي ضرورة إجتماعية

والنبي في نظر ابن سينا غنيٌ من حاجة ما دامت النبوة نفسها ظاهرة إجتماعية ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة .

والسبب في ذلك أن الإنسان يفارق الحيوان بأنه ليس بحيث يستقل وحده بأمر نفسه . فهو لا يحسن معيشته من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . ولهذا اضطر الناس إلى عقد المدن والإجتماعات . وهكذا فلا بد لوجود الإنسان وبقائه من مشاركة ، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سنّة وعدل ، ولا بد للسنّة والعدل من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم. ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعروا فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم ، فتكون له المعجزات .

وهذا الإنسان إذا وُجد يجب أن يذكر للناس أصول الدين والعقائد دون أن يخوض معهم في جزئياتها ودقائقها التي لا تبلغها أفهامهم ، حتى لا يعظم عليهم الشغل ويشوش ما بين أيديهم ويوقعهم فيما لا يتمكن من تذليل صعابه إلا من يشذ وجوده ويتدركونه ، فتكثر فيهم الشكوك والشُبه ويصعب الأمر على اللسان في ضبطهم . ولا يجوز له بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة .

فالنبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت ، فإن المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة . فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً لا يزول مع انقراض القرن الذي يليه ، بل يظل مستمراً في مدد متقاربة ، فلا يكاد ينفسخ حتى يلحق عاقبُه ويخلفه

نبي جديد[1] .

وكل نبي يجب أن يكون متميزاً باستحقاق الطاعة . واستحقاق الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس ، أعني لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، تلك هي معجزاته . ولا تنتظم الشريعة دون أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير . وذلك يتضمن معرفة المجازي والشارع . وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها . ومن هنا فُرضت على الناس العبادة المذكرة بالمعبود وكُررت عليهم في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، وذلك ليستحفظ الشارعُ التذكير بالتكرير ولكي يزول احتمال النسيان . وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع . ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجرُ الجزيلُ في الأخرى . وأما العارفون فقد أُضيف إلى نفعهم العاجل وأجرهم الأجل الكمال الحقيقي الذي خُصوا به من دون سائر الناس . فانظر إلى كلمة الله في فرض الشريعة وهي بقاء نظام العالم ، وانظر إلى حجته تعالى وتفضله بالأجر الجزيل في الأخر بعد النفع العظيم في الدنيا ، ثم انظر إلى ما أنعم به على خواص عباده فضلاً عن النفع والأجر من الإبتهاج والكمال . فحينئذٍ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهرك عجائبه . وإذا عرفت كل هذه المزايا التي للشرائع فيجب أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيماً فيها كما يقول في (الإشارات) .

* * *

هذا مجمل نظرية النبوّة عند ابن سينا أكمل بها نظرية الفارابي وتخطاها إلى مدى غير محدود . ولئن كانت فيها عناصر من الأرسططاليسية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة فقد كانت هذه العناصر مسخرة لخدمة أهداف وغايات لا يقرها أفلاطون ولا أرسطو ولا أفلوطين ، أهداف نشأت بنشأة الإسلام وغايات تُوخيت باعتناق الإسلام وأتباعه والتعلق به الروح والمزاج إن لم يكن بإلتزام النص والحرف . فهو متدين ، ولكن على طريقته الخاصة . فهو ككل فيلسوف لا يعبأ

---

(١) انظر النجاة ، صفحة ٣٠٣ ـ ٣٠٨

بوظائف العبادات وجزئياتها ، إنما تجذبه روحها وكلياتها . ولخدمة هذه الكليات سخر نفسه وفلسفته ، والنبوّة إحدى هذه الكليات ، فأبلى في الدفاع عنها خير بلاء .

وفضلاً عن ذلك إن العناصر اليونانية التي نجدها في نظرية النبوّة عند ابن سينا قد انداحت وانطمست حتى ضاعت معالمها وفقدت شخصياتها وأصبح من الصعوبة العثور عليها في حالة النقاء . ولكن كيميائيي الأفكار ومتتبعي الآثار والمنقبين عن الأسرار لا يعدمون الوسائل المفتعلة لتضخيم الصغير وتصغير الضخم لحاجة في نفوسهم ولإظهار براعتهم وقدرتهم على التنقيب والبحث والتعرف على بصمات الأصابع وتعقب آثار الأقدام !! فوجود العناصر اليونانية في هذه النظرية لا يبرر أبداً إنكار العناصر الشخصية ، بل يدعمها ويزكيها . فلولا الأداة ما كان خلق ولا كان إبتكار .

وعلى كل حال لقد كان لهذه النظرية ، أثرٌ كبير في جمهور مفكري الإسلام وملحديه ، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود في القرون الوسطى كلها . وبرغم كل ما يُقال فيها فحسبها أنها جعلت النبوّة أمراً معقولاً فأسكتت حملات الإلحاد وحدّت من طغيان الزندقة ، وقربت الأعلى من الأدنى وأخذت بيد الأدنى للوصول به إلى الأعلى . فبضاعة العقل بضاعة مغرية لا تكسد أبداً . إنها خير بضاعة أُخرجت للناس في كل زمان ومكان .

التصوف

من الصعب جداً عدّ ابن سينا بين المتصوفين الإسلاميين إذا قيس بالفارابي . فبينما كان التصوف جزءاً لا ينفصل عن من فلسفة الفارابي ونظرته إلى الله والكون والحياة ، بحيث أنك تحس وأنت تدرسه إنك بأزاء فيلسوف يعيش آراءه ويُعانيها معاناة باطنة ، إذا بالتصوف عند ابن سينا لا يعدو أن يكون ظاهرة خارجية صرف ملحقة بالمذهب ، أو موقفاً نظرياً يعوزه دفء السجية الصادقة البعيدة عن الصنعة والافتعال ، وتلقائية الحياة النابضة المشحونة ذاتياً بلا حُقن ولا مقويات . فإبن سينا لم يتطرق إلى التصوف إلا ليتوِّج به فلسفته ويزيد من تألقها وجمالها . وقد عبّر عن ذلك أحسن تعبير المستشرق الفرنسي البارون كارا

دي فو Carra de Vaux فقال :

« لا يبدو التصوف عند إبن سينا إلا في آخر المذهب كأنه إكليل له ، وهو جزء متميز غاية التميز من الأجزاء الأخرى من فلسفته ، وإبن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وأما الفارابي فإن تصوفه ينفذ إلى كل شيء ، والعبارات الصوفية منبثّة في كل ناحية من مؤلفاته . وإنك لتحسّ كل الإحساس أن التصوف عنده ليس مجرد نظرية اعتنقها بل هو حال نفسية »[1] .

وهذا حق إلى حد بعيد . فلم يكن من سجية ابن سينا أن يتصوف ، ولكن ذكاءه الخارق وعبقريته السامقة وحدسه العميق ـ كل أولئك جعله يتكلم في التصوف كأحد أفراده ويتكلم في أحوال الصوفية بلغة القوم وهو ليس منهم ، ويرتب علومهم « ترتيباً ما سبقه إليه مَنْ قبله ولا لحقه مَنْ بعده » على حد تعبير الإمام فخر الدين الرازي .

ولا يقتصر ذكاء ابن سينا على ذلك ، بل لقد جعل تصوفه يتخلل كثيراً من نواحي فلسفته بحيث تحسبه جزءاً منها : كنظرية المعرفة ونظرية النبوة والأخلاق والسياسة ، ولولا أن حياة إبن سينا نشهد بكذب أقواله لأُخذ الكثيرون بسحر ألفاظه ولجعلوه من أهل الأذواق .

فابن سينا ليس ذلك الرجل الذي يجعل وكده وأكبر همه تصفية النفس ومجاهدتها والوصول ـ نتيجة لذلك ـ إلى النَّيل وإشراق القلب بنور المعرفة الذوقية ـ وإن أوهمك ذلك ظاهرُ كلامه ـ وإنما هو فيلسوف له مذهب خاص في الله والكون والحياة ، وقدرة على الشرح الوصف والتصوير والتعبير بأسلوب المنطق حيناً وأسلوب الشعر أحياناً ، حتى لتخال وأنت تقرؤه أنك بأزاء قطب من أقطاب الصوفية ، وما هو كذلك . « أقصى ما نستطيع أن نقوله في إبن سينا هو أنه كان مفكراً ادعى إمكان الإتصال بالعالم العلوي وحاول أن يدعم هذه الدعوى بأدلة فلسفية . غير أنه يلاحظ أن البناء الفلسفي العام الذي وضعه

---

(1) Carra de Vaux, in Encyclopédie de l'Islam, II, 58 .

يؤلف وحدة متماسكة مترابطة . فكما أن نظرياته الميتافيزيقية تمهد الطريق لنظرياته الصوفية ، نرى أن المسائل الفلسفية الكبرى كمسألة الألوهة ومسألة العناية الإلهية والقدر وما شاكلها تكمل وتتضح ، بل وتُصحَّح في بعض نواحيها ، في تصوفه لا في فلسفته »[1] .

ومذهب إبن سينا في التصوّف لا يختلف عن مذهب الفارابي . إنه مذهب الفارابي نفسه وقد انتُزعت منه شحنة الحياة . فليس تصوفه بالتصوّف الروحي البحت الذي يدعو إلى الزهد والتقشف والإنخلاع عن العالم لتطهير النفس وتصفيتها ، وإنما هو تصوّف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، ومذهب عقلي يفضي بصاحبه إلى انتصار الذهن وإشراق العقل وانتقاشه بنقش العالم المعقول . أو قل هو كجثة هامدة يُراد لأمرٍ ما إخفاء موت صاحبها فبدت بالإتقان والتزويق والفن العريق كأنها في شرخ الحياة لكن ينقصها دبيب الحياة !!

فقد أحال ابن سينا التجربة الصوفية ووميض الوجد والذوق إلى تجربة عقلية ووميض عقلي لا يدركه إلا الفلاسفة وأهل النظر ، وقليل ما هم ! ولعلّ أهم ما يميز بينهما أن التجربة الصوفية يزول فيها الفرق بين العبد والمعبود وترتفع الحجب بينهما حتى لينطق أحدهما بلسان الآخر ويكون إياه . لقد أصبحا شيئاً واحداً وحقيقة واحدة . وأما التجربة العقلية فهي نظر وإدراك وعلم واستدلال وتأمل . ولا أثر في هذه التجربة للتوحيد بين الذات والموضوع أو بين الرب والعبد ، بل فيها شعور واضح بالفرق بينهما . وهذا هو موقف ابن سينا . فقد عرف الشيخ الرئيس التصوّف على طريقة أهل النظر كما يقول ابن طفيل ، بحكم أنه فيلسوف لا يطمئن إلا لنداء العقل وقوارع المنطق ، ولا يرى الحق إلا في أحكام العقل والمنطق .

ومع أن ابن سينا فيلسوف عقلي فإنه في وصفه لمراتب الصوفية وأحوال العارفين ومواجيدهم إنما يصطنع لغة الصوفية وتعابيرهم فيتحدث عن العارف والعابد والزاهد والمريد إلخ كأنه واحد منهم ، ويبحث في الرياضة والتجلي

(١) انظر مقال الدكتور أبو العلاء عفيفي في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا صفحة ٤٠٦ .

وقواعد السلوك وما إلى ذلك من مصطلحات القوم دون أن يخالجك الشك في أنه من أقطابهم . ولكنه يتناول ذلك كله على طريقة أهل النظر كما مرّ معنا ويعالجه معالجة عقلية منطقية تتمشى وروح فلسفته العامة ، اللهم إلا في أحوال قليلة يُشيد فيها بعنصر اللامعقول في التصوّف ، وذلك عندما يتكلم على الدرجات التي لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال فيها غير الخيال ، وفي هذا يجري ابن سينا على طريقة أهل الأذواق ، لا على مذهب أرباب العقول .

وهكذا فإن الزهد والمجاهدة ودوام الرياضة والإنقطاع إلى العبادة ليست في نظر إبن سينا هي الطريق إلى حصول الإشراقات الآلهية والفيوضات الربانية وانقداح النفس بالمعقولات ، وإنما طريق ذلك هو التأمل والتفكير والعلم بحقائق الموجودات واكتناه أسرارها . فالصوفي الكامل الذي يطلق عليه إبن سينا إسم (العارف) ليس هو الزاهد المتقشف العاكف على العبادة والرياضة ، وإنما هو الفيلسوف الكامل المنقطع إلى التأمل والنظر ، أو هو ـ على حد تعبير إبن سينا نفسه ـ « المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره »[1] . وهدف العارفين هو الهدف الأقصى للفلاسفة الذين أتموا رسالتهم على خير وجه ووصلوا إلى منتهى غاياتهم . بل إن إبن سينا يتهم أصحاب التصوّف الروحي بأن زهدهم وعبادتهم نوع من المعاملة والمقايضة التجارية ! إذ يقول :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تنزه ما عما شغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجردها ـ بالتعويد ـ عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلي الحق لا تنازعه . فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة »[2] .

---

(١) الإشارات ، صفحة ٨٠١ .

(٢) الإشارات صفحة ٨٠١ ـ ٨٠٢ .

ومعنى ذلك أن الزهد والعبادة على نوعين : عملي ونظري. فأما أصحاب التصوّف الروحي فزهدهم وعبادتهم من النوع العملي ، أي نظام صارم من التقشف والحرمان والمحاسبة والمراقبة وما إلى ذلك مما يعده الصوفية وسائل لتطهير النفس والسمو بها إلى أعلى درجات الروحانية . وأما ابن سينا فإن زهده وعبادته تفريغ للقلب من الأغيار ، وملؤه بالفِكَر والأسرار ، وإعداده للإتصال بالملأ الأعلى والأبرار، تحقيقاً لطبيعة النفس الناطقة البعيدة الأغوار، وإبرازاً للمعاني التي خُصت بها من دون سائر الموجودات الآدميين من ذوي الأغراض والأوطار[1] .

هذا ومن صفات العارف أنه يريد الحق الأول (الله) لذاته لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، بل لا يجوز أن يؤثر العرفان لمجرد العرفان . فمن أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، أي فقد أشرك بالله إلهاً آخر[2] . فيجب أن يكون عرفانه له لذاته وتعبده له فقط ، لا لأحد غيره ، لأنه مستحق للعبادة ولأن العبادة نسبة شريفة للمتعبد . فهو لا يتعبد لرهبة أو رغبة ، ولا يترك اللذات ليستأجل أضعافها . هو ذا المستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق فولى وجهه سمتها وجعلها قبلة نظره[3] . وربما ذهل العارف فغفل عن كل شيء فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . لكنه لا يكون بذلك متأثماً لأنه في حكم من لا يُكلَّف ، إذ التكليف إنما يكون لمن يعقل التكليف[4] .

وأول درجات العارفين الإرادة ، وهي ما يعتري المستبصر من الرغبة في الإعتصام بالعروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى القُدس لينال من روح الإتصال .

ويلي ذلك درجة الرياضة ، وهي نهي النفس عن هواها، وأمرها بطاعة مولاها، والإقبال بكنه الهمة حتى يصبح ذلك ملكة لها .

فإذا بلغت الرياضة والإرادة بالسالك حداً ما، عنّت له خلسات من إطلاع نور الحق لذيذة ، كأنها بروق تومض ثم تخمد عنه ، وهي ما يسميه الصوفية

---

(١) انظر كلمة الدكتور أبو العلا عفيفي في الكتاب الذهبي صفحة ٤١٦ ـ ٤٢٤ .

(٢) الإشارات صفحة ٨٤١ .

(٣) المصدر السابق ص ٨١٠ ـ ٨١٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٥١ .

أوقاتاً . فإذا أمعن في الإرتياض كثرت عليه هذه الغواشي في غير الإرتياض . فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى ـ جناب القدس يتذكر من أمره أمراً ، حتى ليكاد يرى الحق في كل شيء .

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ، وتطول بهجة الواصل وسعادته ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة .

فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حاضراً عنده ، مقيماً معه ، وهو في الحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره[1] .

ولعله حتى الآن لا تتيسر له هذه المعارفة إلا أحياناً ، لكنه لا يلبث حتى يتدرج فتكون له متى شاء .

لقد انتهت درجة الرياضة ، فإذا عبرها إلى ما بعدها ـ وهي درجة النيل ـ صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق . وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، إذ لا يزال متردداً . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها ، وهناك يحق الوصول »[2] .

ويلي ذلك أيضاً درجات ودرجات ، لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر[3] .

إن هذا الكلام قد يثير ضحك المغفّل ، ولكنه يستجلب عبرة المحصل المستبصر . فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لأنه محجوب . وكلٌ ميسرٌ لما خُلق له[4] .

---

(١) انظر المصدر السابق ص ٨٢٨ ـ ٨٣١ .
(٢) انظر الإشارات ، ص ٨٣٣ ـ ٨٣٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٨٤١ ـ ٨٤٢ .
(٤) المصدر السابق ص ٨٥٢ .

الأخلاق

الأخلاق جمع خُلق ، وهو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له . فإن العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن - بالقوى البدنية - يقتضي أموراً ، والنفس - بالقوة العقلية - تقتضي أموراً مضادة لكثير منها . فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره ، وتارة تُسَلِّم للبدن فيمضي في فعله . فإذا تكرر تسلمها له حدث من ذلك هيئة إذعانية للبدن حتى يسهل عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبلُ مِنْ مُمانعته وكفه عن حريته . وإذا تكرر قمعها له حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية يسهل معها مفارقة البدن لما كان يميل إليه مما كان يسهل من قبل . . . فسعادة النفس - من الجهة التي تخصها هي - هي صيرورتها عالماً عقلياً ؛ وسعادتها - من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن - أن تكون لها الهيئة الإستعلائية .

فالواجب أن نطلب الإستكمال بأن نتصور نسبة الأمور إلى الموجودات المفارقة ، فنستعد بذلك للإستكمال الأكمل عند المفارقة ، وأن نحتال في أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية . وذلك بأن نستعمل هذه القوى على التوسط . أما الشهوة فعلى سيرة العفة ، وأما الغضب فعلى سيرة الشجاعة . فمن فارق الحياة وهو على هذه الحال اندرج في اللذة الأبدية ونال السعادة الحقيقية وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير ، مشاهداً فيه الحق الأول وما يصدر عنه .

وبعبارة أخرى إن السعادة الإنسانية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين . أما القوى الحيوانية فبأن تحصل فيها هيئة الإذعان ، وأما القوى الناطقة فبأن تحصل فيها هيئة الإستعلاء .

فإذا قويت القوى الحيوانية وحصلت لها ملكة استعلائية حدث في النفس الناطقة هيئة وأثر انفعالي يرسخ في النفس الناطقة . ومن شأن ذلك أن يجعلها خاضعة للبدن شديدة الإنصراف إليه .

وأما ملكة التوسط فهي تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وإبقاؤها على جِبِلَّتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزيه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها إلى جهة البدن ، بل عن جهته . فإذا فارقت البدن وفيها الملكة الحاصلة بسبب

الإتصال بالبدن ، كانت قريبة النسبة من حالها وهي فيه[١] .

فيجب على المعتني بأمر نفسه تكميل قوته النظرية بالعلوم والمعارف ، وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة، وتجنب الرذائل التي بازائها. وعليه أن يمنع كل ما يخالف جوهره الزكي من شهوة أو غضب أو حرص أو طمع،ويحجر على النفس ما لا ينبغي ، ولا يتعاطى إلا الفكرة في جلال الملكوت وجناب الجبروت، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية فيه . وكذلك يجب أن يهجر الكذب قولاً وتخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة وأن يجعل حب الخير وعشق الأخيار وحب تقويم الأشرار وردعهم أمراً طبيعياً جوهرياً فيه ؛ ويحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده ، وذلك بكثرة تشويق النفس إلى المعاد وإخطارها بكل ضروب الفساد الذي يدمر العباد ، حتى لا يتمكن تمكن المعتاد .

وأما اللذات فيستعملها على صلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة ، على أن يكون هذا خاطراً عندما يُستعمل بالبال ، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة .

وأما المشروب فيجب أن يُهجر تناوله تلهياً ، ولا يُستعمل إلا تشفياً وتداوياً وتقوياً .

والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقوية جوهر النفس وتأييد جميع القوى الباطنة ، ولا يتعاطى فاحشة ولا يُغلِظ بهُجر . وعليه أن يحفظ سرَّ كل أخٍ ويفي بما يعد ، ويركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ؛ ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية وتعظيم السنن الإلّهية والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دأبه ودوام عمره ـ إذا خلا وخلص من المعاشرين ـ تطرية الزينة في النفس والفكرة .

فمن عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ويدين بهذه الديانة كان الله له ووفقه لما يتوخاه منه بمنّه وسعة جوده[٢] .

---

(١) انظر رسالة في العهد صفحة ١٤٩ ـ ١٥٠ (ضمن تسع رسائل) .

(٢) انظر رسالة في علم الأخلاق ، صفحة ١٥٢ ـ ١٥٦ (ضمن تسع رسائل) .

تلك هي خلاصة موجزة لمذهب ابن سينا في الأخلاق . وهو كما نرى مذهب تلتقي فيه نظرية الأوساط الأرسطاطليسية مع نفحات دينية وصوفية وخطرات نفسية وميتافيزيقية هي امتداد لفلسفة ابن سينا العامة وتسير في إتجاهها المرسوم . وبذلك يكون هذا المذهب نتيجة منطقية لجماع فلسفته النظرية كلها متناسقاً معها مرتبطاً بها ارتباط الكل بالجزء . ولئن دلّ هذا على شيء فإنما يدل على حرص ابن سينا على وحدة فكره ووحدة فلسفته ، وبالتالي على سلامة إتجاهه ، رغم تعدد المظان التي استقى منها وتباين المصادر التي رجع إليها .

السياسة

لقد منّ الله على خلقه منّاً مستأنفاً بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ، لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم لما يُلقي بينهم من التنافس والتحاسد ويُثير من التباغي والتظالم .

فلما كان التحاسد من طباعهم والتباهي من سوسهم وفي أصل جوهرهم ، كان اختلاف أقدارهم وتفاوت أحوالهم سبب بقائهم وعلة لقناعتهم . فأصل الإجتماع في نظر ابن سينا إذن إنما هو التفاوت في المراتب والصفات ، وإلا لما كان تعاون أو إجتماع(١) .

واجبات الرئيس

وهذا التفاوت بين الناس جعل من الضروري قيام رئيس بينهم يكون قصده الأول وضع السنن وترتيب المدينة على أجزاء ثلاثة هم المدبرون والصناع والحفظة ، وأن يُرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب تحتهم رؤساء يلونهم ، إلى أن ينتهي إلى أفناء الناس ؛ وبذلك لا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام معلوم . ويجب أن تشمل العناية جميع الناس لا سيما ضعافهم ، لأن الفرد الذي لا ظهر له أحوج إلى حسن العناية من المستظهر بكفاية الكُفاة ورفد الوزراء والأعوان .

---

(١) كتاب السياسة صفحة ٣ .

ثم يجب أن يفرض السّانُّ طاعة من يخلفه وألاَّ يكون الإستخلاف إلا من جهته أو لمن ثبت عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة وأنه أصيل العقل حاصل على الأخلاق الشريفة ، وأنه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه . والإستخلاف بالنص أصوب إذْ هو لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والنزاع . وأعظم ما يُعوَّل عليه هنا هو العقل وحُسن الإيالة .

وينبغي على السّانّ أن يجاهد المخالفين والمبطلين وأهل الضلال ويفرض عليهم عقوبات وحدوداً ومزاجر ليمنع بذلك عن معصية الشريعة . ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسُّنّة ، الداعية إلى فساد نظام المدينة : كالزنا والسرقة ومواطأة الأعداء وغير ذلك .

ويجب أن تكون السُّنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ، ويجب أن يُترك كثير من الأحوال للإجتهاد وإعمال الرأي فإن للظروف والأحوال أحكاماً لا يمكن ضبطها في كتاب من القوانين الكلية ، إذ فرض الكليات فيها ـ مهما بولغ في الإحتراز ـ أمرٌ غير ممكن[1] .

الحاجة إلى إتخاذ المنازل والمساكن

إن كل إنسان ـ من ملكٍ وسوقة ـ يحتاج إلى قوتٍ تقوم به حياته ويُبقي شخصه ، وليس سبيل الإنسان في اقتناء الأقوات سبيل سائر الحيوان الذي ينبغي في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدوث العطش ، بل يحتاج إلى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، فكان هذا سبب الحاجة إلى إتخاذ المساكن والمنازل .

الحاجة إلى الزوج والأهل

فلما اتخذ المنزل وأحرز القنية احتاج إلى حفظها فيه ممن يريدها ومنعها عمن يرومها . فدفع به ذلك إلى استخلاف غيره على حفظ قنيته ، ولم تسكن نفسه في ذلك إلا إلى الزوج التي جعلها الله تعالى للرجل سكناً . وكان ذلك سبب إتخاذ الأهل وحدوث الذرية . فزادت الحاجة إلى الأقوات وإعداد فضلاتها لأوقات الحاجة ، واضطر الإنسان إلى القُوام وإلى الكفاة والخدام يعينونه ويحملون ثقله .

---

(١) انظر إلهيات الشفاء صفحة ٤٤٧ ـ ٤٥٤ .

فإذا به صار راعياً مُسيماً وصار من تحت يده له رعية وسائمة . فهو كالمسيم يلزمه أن يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهاراً ومن الحظائر والزرّاب ليلاً ، وأن يُذكي عيونه في كلائها ويبث كلابه في أقطارها ، ليحرسها من السباع العادية ومن الآفات الطارئة ، وأن يختار لها المشتى الدفيء والمصيف المريح ويرود لها في طلب الكلأ والنُّطف[1] العِذاب . ويلزمه بعد ذلك أن يسوقها إلى مصالحها ويصرفها عن متالفها . فإن كفاه ذلك في حُسن انقيادها واستقامة ضلعها ، وإلا أقدم عليها بعصاه . كذلك يلزم ذا الأهل والوُلد والخدم والتُّبَّع إحسان سياستهم وتقويمهم بالترغيب والترهيب وبالوعد والوعيد وبالإعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتُهم[2] .

شرف النفس

وليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً،والعيش على أعف الوجوه وأرفقها وأبعدها عن الشره والحرص،وأنآها عن الطمع الفاحش والمأكل الخبيث .

وكل فضل نيل بالمغالبة والمكابرة ، وبالإستكراه والمجاهدة ، وكل ربح حيز بالإثم والعار ، ومع سوء القالة وقبح الأحدوثة ، أو ببذل الوجه ونزف الحياء ، أو بثلم المروءة وتدنيس العِرض -كل أولئك زهيد وإن عظم قدره ، نزر وإن غزرت مادته ، وبيل وإن ظهرت هناءته ، وخيم وإن كان في مرآة العين مريّاً .

والكسب الشريف وإن قلّ مقداره وخف وزنه أطيب مذاقاً وأسلس مساغاً وأنمى بركة وأزكى ريعاً[3] .

شرائط المعروف

وللمعروف شرائط إحداها تعجيله ، فإن تعجيله أهنأ له . والثانية كتمانه ، فإن كتمانه أظهر له . والثالثة تصغيره ، فإن تصغيره أكبر له . والرابعة

(١) المياه الصافية .

(٢) انظر كتاب السياسة صفحة ٥ ـ ٦ .

(٣) انظر كتاب السياسة صفحة ٩ .

مواصلته ، فإن قطعه يُنسي أوله ويمحو أثره . والخامسة اختيار موضعه ، فإن الصنيعة إذا لم توضع عند من يحسن احتمالها ويؤتي شكرها ويقابلها بالود والموالاة كانت كالبذر الواقع في الأرض السبخة التي لا تحفظ الحب ولا تنبع الزرع [1] .

في الإقتصاد أو سياسة الرجل دخله وخرجه

فأما النفقات فإن سوادها وإصلاح أمرها بين السرف والشح ، ومتردد بين التضييع والتقدير . لكن الإنسان متى استوفى حقوق التقدير كلها واستعرف شرائط الإقتصاد أجمع لم يسلم في ذلك من غميزة الغامز . فينبغي للعاقل أن يبني بعض أمره في الإنفاق على عقول عوام الناس ، وأن يستعمل كثيراً من التجوز والإغضاء في المواضع التي يُخشى فيها شبه السَّرَف وعار التضييع . فإن من يمدح السرف من العوام أكثر ممن يمدح الإقتصاد ويؤثر التقدير ، كما أن من يمدح الإقتصاد ويؤثر التقدير أخص وأتم عقلاً وأحزم رأياً [2] .

سياسة الرجل في أهله

إن المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيِّمته في ماله وخليفته في رحله . وعليه أن يُحسن معاملتها لتحسن معاملته وأن يكرمها لتكرمه . وجماع سياسة الرجل في أهله ينحصر في ثلاثة أمور لا بدّ من مراعاتها وهي : الهيبة الشديدة والكرامة التامة وشغل خاطرها بالمهم .

أما الهيبة فهي إذا لم تهب زوجها هان عليها فلم تسمع لأمره ولم تُصغ لنهيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها . والويل حينئذٍ للرجل لما يجلبه له تمردها وطغيانها ويجنيه عليه قصر رأيها في العار والشنار والهلاك والدمار . . . وليست هيبة المرأة بعلها شيئاً غير إكرام الرجل نفسه وصيانة دينه ومروءته، وتصديق وعده ووعيده .

أما كرامة الرجل أهله فمن منافعها أن المرأة الكريمة إذا لقيت كرامة من زوجها رغبت في استدامتها وأشفقت من زوالها ودعاها ذلك إلى أمورٍ كثيرة جميلة

---

(١) انظر كتاب السياسة صفحة ١٠ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١١ .

لا يستطيع الرجل إصارتها إليها من غير هذا الباب إلا بالتكلف الشديد والمؤونة الثقيلة . وكرامة الرجل أهله لا بدّ فيها من مراعاة ثلاثة أشياء هي : تحسين شارتها وشدة حجابها وترك إغارتها .

وأما شغل الخاطر بالمهم فهو أن يتصل شغل المرأة بسياسة أولادها وتدبير خدمها وتفقد ما يضمه خدرها من أعمالها . فإن المرأة إذا كانت خالية البال لا شغل لها لم يكن لها هم إلا التصدي للرجل بزينتها والتبرج بهيئتها ، ولم يكن لها تفكير إلا في استزادتها ، فيدعوها ذلك إلى الإستهانة بكرامة زوجها والزهد بزيارته والسخط على جملة إحسانه[1] .

في التربية أو سياسة الرجل ولده

من حق الولد على والديه حسن تسميته ثم اختيار ظئره ، كي لا تكون حمقاء ولا ورهاء ولا ذات عاهة ، فإن اللبن يعدي كما قيل . فإذا فُطم الصبي عن الرضاع بُدىء بتأديبه ورياضة أخلاقه قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة وتفاجئه الشيم الذميمة . فإن الصبي تتبادر إليه مساوىء الأخلاق وتنثال عليه الضرائب الخبيثة . فما تمكن منه في ذلك غلب عليه فلم يستطع له مفارقة ولا عنه نزوعاً .

فينبغي لقُنم الصبي أن يجنبه مؤدبه مقابح الأخلاق وينكِّب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب ، والإيناس والإيحاش ، وبالإعراض والإقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ، ما كان كافياً . فإن احتاج إلى الإستعانة باليد لم يحجم عنه . وليكن أول الضرب قليلاً موجعاً ، بعد الإرهاب الشديد وبعد إعداد الشفعاء . فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساء ظن الصبي بما بعدها واشتد منها خوفه ، أما إذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة فقد حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به .

فإذا اشتدت مفاصل الصبي واستوى لسانه وتهيأ للتلقين ووعى سمعه أخذ في تعلم القرآن وصورت له حروف الهجاء ولُقن معالم الدين وحفظ القصيدة . ويبدأ في الشعر بما قيل في فضل الادب ومدح العلم وذم الجهل ، وما حُث فيه

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٢ .

على بر الوالدين واصطناع المعروف وقِرْي الضيف وغير ذلك من مكارم الأخلاق .

وينبغي أن يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الأخلاق حاذقاً بتخريج الصبيان ، غير كزٍّ ولا جامد ، بل حلواً لبيباً ، قد خدم سراة الناس وعرف ما يتباهون به من أخلاق الملوك وآداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صبية من أولاد الجلّة ، حسنة آدابُهم مرضية عادتهم ؛ فإن الصبي عن الصبي ألقن ، وهو عنه آخذ ، وبه مستأنس . وانفرد الصبي الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء إلى ضجرهما . فإذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي كان ذلك أنفى للسآمة وأبقى للنشاط وأحرص على التعلم والتخرج ، وأدعى للمباراة والمباهاة والمساجلة وانشراح العقل .

وإذا فرغ الصبي من تعلم القرآن وحفظ أصول اللغة نُظر عند ذلك إلى ما يراد أن تكون صناعته فوجه لطريقه . فإذا أراد وليه به الكتابة أضاف إلى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ومناقلات الناس ومحاوراتهم وطورح الحساب ودُخل به الديوان وعُني بخطه ، وإن أُريد به صناعة أخرى أخذ به فيها . فليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ، لكن ما شاكل طبعه وناسبه .

والدليل على ذلك سهولة بعض الأدب على قوم وصعوبته على آخرين . ولذلك نرى واحداً من الناس تؤاتيه البلاغة ، وآخر يؤاتيه النحو ، وآخر يؤاتيه الشعر ، وواحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ، وآخر يختار علم الطب . وهكذا . ولهذه الإختيارات أسباب غامضة وعلل خفية تدق عن أفهام البشر وتلطف عن القياس والنظر .

وربما نافر طباعَ إنسانٍ جميع الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء . فلذلك ينبغي لمؤدب الصبي - إذا رام اختيار الصناعة - أن يزن أولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك . فإذا اختار له إحداها تعرف قدر ميله إليها ورغبته فيها ، ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ، ثم يبتّ العزم . فإن ذلك

أحزم في التدابير وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً .

فإذا أوغل الصبي في صناعته بعض الوغول فمن التدبير أن يُعرض للكسب ويُحمل على التعيش منها ؛ فإنه يحصل في ذلك له منفعتان :

إحداهما إذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته وعرف غناها تعلق بها وثابر عليها ؛

والثانية إنه يعتاد طلب المعيشة قبل أن يستوطيء حال الكفاية . فإننا قلّ ما رأينا في أبناء المياسير مَنْ سلم من الركون إلى مال أبيه وما أعدَّ له من الكفاية . فلما عوَّل على ذلك قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة وعن التحلي بلباس الأدب .

فإذا كسب الصبي بصناعته فمن التدبير أن يُزوَّج ويفرد رحلَه[1] .

* * *

هذه هي مجمل آراء ابن سينا في السياسة . ومنها يتبين لنا أنه ليس لابن سينا مذهب سياسي كما للفارابي . فإذا صح وصف سياسة الفارابي بأنها سياسة طويلة النفَس فإن سياسة ابن سينا سياسة قصيرة النفَس . أجل ليس لأبن سينا مذهب سياسي وإنما هي أقوال ونصائح يُسديها على طريقة أهل الوعظ والإرشاد ، وإن كانت من نوع أرقى ، إذْ هي تمتاز بالأدب الرفيع والعبارة الجزلة المشرقة . وإذا كانت سياسة الفارابي تركز على الجماعة ومقام الرئيس في هذه الجماعة فإن سياسة ابن سينا إنما تركز على الفرد ومقام هذا الفرد بين أهله وعشيرته .

ويلاحظ أن ابن سينا يلحق التربية بالسياسة ويجعلها فرعاً من فروعها . وله في التربية آراء تقدمية صائبة تدل على بعد نظره وعمق تفكيره وصدق تحليله لخلجات النفس ودوافعها ، قوامها التوجيه المهني ومراعاة ميول الأشخاص وإعدادهم للحياة بحسب نوازع نفوسهم وحاجات فِطرهم ، وهي آراء لا أخال علم التربية الحديث قد أضاف إليها شيئاً أساسياً . فإضافاته إنما تنحصر في الجزئيات والفروع لا في الكليات والمبادىء التي استوعبها دستور ابن سينا وأتى عليها جميعاً أو كاد .

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ١٢ ـ ١٥ .

خاتمة

لقد كان ابن سينا تلميذاً للفارابي ولكنه لم يكن الفارابي . فلكل منهما شخصيته المستقلة ولكل منهما منحى تفكير ، رغم أن أحدهما امتداد للآخر ومكمل له . فكلاهما بمقاييس عصره وبيئته رجل فذ في تفكيره عظيم في محاكمته عملاق في فلسفته . ولئن كان الفارابي قد وضع حجر الأساس فإنه لم يخلد إلا بفضل ابن سينا الذي كان له تأثير واسع النطاق في الشرق والغرب . فهو يعد عند أهل الشرق أمير الفلاسفة . فليس من مفكر قد جاء بعده إلا وتربطه بفلسفة ابن سينا رابطة من الروابط . أما في الغرب فإن أحداً لا يدري ماذا كان عسى أن يكون الفكر الأوروبي لولا ابن سينا . فهو أول فيلسوف مسلم تغلغل في الأوساط اللاتينية قبل أن تُعرف فلسفة أرسطو بوقتٍ طويل ، وذلك لتجاوب فلسفته مع فلسفة القديس أوغطسين ذات النزعة الأفلاطونية ، حتى لقد نشأ عن ذلك تيار جديد يُسميه المسيو جلسون (Et. Gilson) الأوغسطينية السيناوية (Augustinisme avicennisant) ولم يضعف هذا التيار إلا ابتداء من القرن الثالث عشر عندما تُرجمت إلى اللاتينية آثار ابن رشد الذي أوجد حركة فكرية جديدة أخرى منافسة لها وبيين حتى عصر النهضة .

الفصل الرابع :

أبو العلاء المعري

هو أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان التنوخي الشهير بالمعري ، وُلد بمعرة النعمان من أعمال حلب ، وعلى بُعد عشر أميال إلى الجنوب منها سنة ٣٦٢ هـ /٩٧٣م . وهو سليل بيت شب على شعائر المروءة والتعفف وأعرق في الشرف والفضل والعلم والأدب والقضاء . وحسبه أنه من قبيلة تنوخ التي يشهد المؤرخون بأنها كانت من أكثر العرب مناقب وحسباً .

ولما بلغ الرابعة من عمره أُصيب بالجدري ، فما زال يضنيه ويُنهك قواه حتى ذهب بيُسرى عينيه . ثم غشي يُمناهما بالبياض ، ولم يكن إلا قليل حتى فقد ما بقي فيها من قوة الإبصار . فشاع الظلام في حياته وأُسدل بينه وبين الدنيا بستار حالك السواد وهو بعد طفل لم يبلغ الحلمُ . فلم يستطع حين شب أن يتذكر ما رأى من الألوان ولم يبقَ في ذاكرته منها إلا اللون الأحمر لأنه أُلبس في الجدري ثوباً معصفراً ، فكانت ذكراه في نفسه كل ثروته من دنيا الألوان والأشكال وكل ما وعاه عقله من عهد النور . ولذلك كان يعد اللون الأحمر ملك الألوان .

وفي سن لم يحددها لنا التاريخ بدأ دروسه في اللغة على أبيه ، كما تلقى شيئاً من الأدب والفقه عن بعض شيوخ المعرة . وقد اتفق مؤرخوه على أنه بدأ يقرض الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم ارتحل إلى حلب ليستزيد من علمائها ومفكريها ، فقد كانت آنذاك من حواضر العلم والأدب الكبرى وكانت تزدهي برجال الفكر والعلم الذين كان اجتذبهم إليها سيف الدولة في أيامه الغر . ويُقال

إنه سافر إلى اللاذقية وإنطاكية ، وفيهما درس الكتب ولقي النصارى وسمع مقالات الفلاسفة وشهد آثار الحضارة اليونانية . كما يُقال إنه ذهب أيضاً إلى طرابلس وكان بها مكتبة كبيرة وقفها أهل اليسار على كل راغبٍ في العلم والمعرفة . فانكب عليها ووعى ما استطاع أن يعي مما اشتملت عليه من العلم على اختلاف فنونه .

وفي هذه الأثناء ورد إليه نعي أبيه فأضافت الأقدار إلى مصيبته في العمي مصيبة اليتم ، فكان موته ظلمة جديدة في قلب هذا الضرير وفراغاً قاسياً في أعماق روحه . لقد أورثه أبوه الوجود الإنساني وكرم المحتد ، وكفاه القوت واللباس والمنزل ، وغذّى عقله بالعلم والأدب ، والآن ينتزعه منه القدر على حين غرّة فكيف يواصل التّرحال ؟ فعاد إلى المعرة وبقي فيها خمس عشرة سنة يجتر أحزانه القاسية ويندب حظه العاثر . ولم يجد خيراً من الشعر يخفف به لوعته ويملأ فراغ نفسه ، فانثالت عليه القوافي وأسلست له القياد . ولكنه امتنع عن التكسب بشعره وآثر الفقر وضيق ذات اليد على الثروة تُباع فيها الكرامة ويُراق في سبيلها ماء الوجه . وقد شهد المعري في هذه الفترة كثيراً من الفتن العظيمة والحروب الطاحنة بين الحمدانيين والفاطميين، كما كان الروم يغيرون من أطراف الثغور على شمال الشام ويتناوشون المعرة فيما يناوشون . وقد أتى أبو العلاء في شعره على وصف هذه القلاقل والمعارك والحروب . ولمّا ملّ المقام بالمعرة طمح بعزيمته إلى بغداد، وكانت عروس الدنيا ومحجة العلم والأدب ومركز الحضارة وملتقى الشعراء والكتّاب والمفكرين . فخاب ظنه بها حين تنكر له فريقٌ من أهلها ، وازداد برمه بالحياة وعظم تشاؤمه وضاقت به الدنيا على رحبها .

وإنه لكذلك إذ بلغه مرض أمه فحزم أمره على ترك بغداد والعودة إلى بلده . وفي طريقه إلى المعرة جاءه نعيها ، فافتقد آخر من كان يرجو لقاءه . لقد حملته جنيناً وأرضعته طفلاً ورئمت به يتيماً وتلهفت على فراقه في الوداع الأخير . . . فيغصُّ ويضطرب ويتيه به الفكر ويعيش بقية حياته وحيداً لا رفيق له إلا همومه ولا عمل له إلا تأمل سواد ليله القاتم وسماع العويل والنحيب . فاعتزل الناس ولزم بيته لا يبرحه قرابة نصف قرن . ولهذا سمي نفسه (رهين المحبسين) يُريد حبْسه عن الدنيا بسبب العمى وحبْس نفسه بداره . ولكنه أخيراً جعل هذه المحابس ثلاثة فقال :

أراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن الخبر النبيث
لفقدي ناظري ولزوم بيتي وكون النفس في الجسم الخبيث

وما زال القدر يعصف به ويهز قلبه وكيانه حتى مرض مرض الموت ، ثم وافاه الأجل سنة ٤٤٩ هـ / ١٠٥٧ م بعد أن أوصي أن يُكتب على قبره هذا البيت الذي يلخص جماع فلسفته :

هذا جناه أبي عليَّ وما جنيتُ على أحد

آثاره

ترك أبو العلاء كثيراً من الآثار المنظومة والمنثورة ، ولكن لم يصل إلينا منها إلا النزر اليسير ، وأما الباقي فقد تلف أو فُقد أو سُرق . وما تبقى مما وصل إلينا فقد باد أكثره . وقد أُتيح لأبي العلاء رجلٌ يُعرف بالشيخ أبي الحسن علي عبد الله أبي هاشم فكتب عنه ما أملى من غير أن يقتضي على ذلك أجراً . وهذه هي أشهر كتبه :

١ ـ **سقط الزند** : وهو ديوان شعره في المرحلة الأولى من حياته ، وفيه مدائحه ومراثيه وبواكير من شكه وتشاؤمه ، وإن كان لا يخلو من بعض قصائد نُظمت في عهد متأخر .

٢ ـ **الدرعيات** : وهو ديوان صغير مستقل يشتمل على أشعار يصف فيها المعري أنواع الدروع ووجوه فائدتها . وقد طُبع هذا الديوان في مصر ملحقاً بسقط الزند .

٣ ـ **اللزوميات** : وهي أكبر الدواوين الثلاثة وأجلّها خطراً ضمّنها آراءه الفلسفية في النفس والخليقة والأديان كما سنرى .

٤ ـ **الفصول والغايات** : وهو الكتاب الذي زعم شانئوه أنه عارض به القرآن الكريم وسماه (الفصول والغايات في محاكاة السور والآيات) . والمراد بالغايات هنا القوافي ، لأن القافية غاية البيت أي منتهاه . وليس في هذا الكتاب إلا عظات ونصائح وتلخيص لما في كتبه الأخرى من النقد الإجتماعي . وفيه أيضاً حديث نسكه وإعتزاله وكيف كان شبابه وما صار إليه في شيخوخته . وقد بدأ كل

فصل بتمجيد الله والتسبيح له بلفظ متواتر السجعات .

٥ ـ **الأيك والغصون** : وهو في العظات وذم الدنيا ـ ولم يصل إلينا ـ .

٦ ـ **رسالة الغفران** : وهي من أعظم آثاره وأحقها بالخلود . وقد سُميت كذلك لأنه يستعمل فيها لفظة « الغفران » كثيراً .

٧ ـ **القائف** : وهو كتاب ألّفه أبو العلاء على معنى كليلة ودمنة .

٨ ـ مجموعة أخرى من الرسائل منها (**رسالة الطير**) و(**رسالة الملائكة**) .

وكان من عادة أبي العلاء أن يتبع الكتاب من كتبه بشرح له مستقل يُفسر فيه غريبه ويبين غامضه ويكشف مغلقه ، وقد يكتفي في ذلك بكتاب واحد كما فعل في (منار القائف) وهو شرح لكتاب (القائف) و(ضوء السقط) وهو شرح لكتابه (سقط الزند) و(خادم الرسائل) وهو شرح لغريب ما في رسائله . وقد يزيد فيضع كتابين أو أكثر لشرح الكتاب الواحد ، كما فعل في « الفصول والغايات » فسّره بكتابي « إقليد الغايات » و« السادن » وكذلك « اللزوميات » اتبعها أربعة كتب : « زجر النابح » و« بحر الزجر » و« الراحلة » و« راحة اللزوم » .

أسلوبه

بدأ أبو العلاء في قرض الشعر منذ بلغ الحادية عشرة وظل يقول الشعر إلى أن مات . ويمكن تقسيم شعره إلى ثلاثة أطوار : (١) طور الصبا والحداثة وينتهي حين بلغ العشرين . (٢) وطور الشباب وينتهي حين عاد من بغداد . (٣) وأخيراً طور الكهولة والشيخوخة وينتهي بموته .

ففي الطور الأول حيث كان قليل النضج كان شعره قليل الصقل كثير التكلف والمبالغة يعوزه النضج ومتانة اللفظ ورصانة المعنى المتقن والعميق ، لأن همه التنميق والترقيش وإظهار التفوق والنبوغ ، فقد جعل وكده في هذه المرحلة اللغة والصناعة ، فكانت ألفاظه أكثر من معانيه .

وعندما زاد نضجه في طور الشباب وكثرت أفكاره ومعانيه أهمل التنسيق والترقيش وأغفل الصناعة اللفظية وقلّ ما في شعره من تكلف ومبالغة . فزاد متانة

واتقاناً واقتصاداً في اللفظ والمعنى ، وأصبح أقدر على تمثيل عواطف الشاعر ولواعج نفسه .

ولكن الفشل الذي مُني به في بغداد وما لقيه من عنَت بعض الحكام فيها ، وما أعقب ذلك من تبدل في طباعه ومشاعره، ومن نقمة على الحياة والوجود ـ كل أولئك جعله ينهج نهجاً صارماً في حياته ويتشدد في كل شيء ، في القول والعمل والفكر . ولذلك نجد شعره في طوره الأخير يمتاز بالتشدُّد في التماس الإجادة وإيثار القافية الصعبة وإلتزام ما لا يلزم منها ، ليجعل من القافية مجالاً لإظهار عبقريته ومسرحاً لإبراز مواهبه ونبوغه ، وقد ساعده على ذلك لزومه داره لا يبرحها قرابة نصف قرن . فكيف يسلي عن نفسه ألم الوحدة ويهوِّن عليها احتمال الفراغ إلا بهذا العبث الذي يشعرها ويشعر الناس بأنه قد ملك اللغة وسيطر عليها ؟ وكذلك نجده في هذا الطور يتشدّد في محاكاة المتقدمين مؤثراً الألفاظ البدوية الجزلة والأسلوب البدوي المطبوع ، وكان لا يتحضر في شعره إلا إذا ألجأته إلى ذلك ضرورة حازبة .

هذا ما كان من شعر أبي العلاء . أما نثره فلم يصل إلينا منه في طور الصبا والحداثة شيء ، ولذلك نضرب صفحاً عنه في هذا الطور .

وكما كان شعره في طور الشباب فيه تكلف وضعف في المتانة فكذلك كان نثره في هذا الطور . لذلك لا تخلو رسائله من السجع والألفاظ الغريبة والمبالغة ، فلا يجد فيها المرء إلا ألفاظاً مرصوفة وكلماتٍ مزخرفة ، يزيّنها السجع وتتفاوت في المتانة والقوة .

أما في طور الشيخوخة والعزلة فقد كان نثره ـ كشعره ـ يمتاز بالصرامة والتشدد في الصنعة اللفظية وإلتزام ما لا يلزم من السجع وإيثار الغريب . حتى إنه إذا كان المعنى الواحد يمكن أداؤه بعباراتٍ واضحة وبعباراتٍ غامضة ذات ألفاظ غريبة ، اختار الثانية ، كما ترى في (رسالة الغفران). أما المبالغة فقد قلّت ، ولكنها لم تنمحِ . وهناك ظاهرة أخرى تبدو في نثره في هذا الطور وهي ولعه بالشروح المقحمة . ففي (رسالة الغفران) مثلاً شروح معترضة تكاد تجدها في كل صفحة ، فهو حريص على تفسير كل ما غمض من ألفاظه . وقد بلغ ولع أبي العلاء بهذه الطريقة أن ضحى في سبيلها بالجمال الفني ووحدة السياق ونسق

الجمل وترتيب المعاني . ولما كان النثر أقل قيوداً من الشعر وأكثر حرية فإن أظهر ما يطالعك به نثر أبي العلاء في هذا الطور قدرته على استقصاء المسألة التي يعرض لها واستيفائها حقها من البحث،حتى أنه ليبعث الملل في نفس القارىء المتعجل ، وإن كان يرضي الباحث المحقق .

أخلاقه وسجاياه

إن أبرز صفات المعري زهده وإعراضه عما في هذه الحياة من متاع ، وكذلك عفته وقناعته واحترامه لنفسه التي ارتفع بها عما تحتاج إليه الحياة من صراع،وآثرها بالعافية وألزمها القصد والإعتدال ، وضنّ بها على الكذب والمينْ وعلى البيع والشراء . كان أبو العلاء يحب أن يُقدم الإنسان على الخير لأنه الخير ، وأن يحجم عن الشر لأنه الشر ، فلم يكن يكره شيئاً كما كان يكره انتظار الجزاء . كان عفيف النفس والخلق والرأي والعقل جميعاً،وكان لا يخشى في الحق لومة لائم . ومن أجل هذا لم يكن حلو الأثر في النفوس الضعيفة ولا عذب الصوت في آذان الذين في قلوبهم مرض ، كما لم يكن محبب النفس إلى الذين يتصلون به فيرون منه هذه الخشونة التي تأتي من صراحة الخلق وهذه الغلظة التي يبعث عليها إيثاره للحق . وحسبنا أن نعلم أنه قضى حياته أو شطراً عظيماً منها مقلاً من المال مكثراً من الأدب والعلم ، فلم يتكسب بالشعر ولم يكلف نفسه مذلة السؤال على ما مرّ معنا في ترجمته . ومن أظهر أخلاقه ضبط النفس وقهر الشهوات . فهو لم يدع لنفسه شهوة إلا أذلها ولا عاطفة إلا أخضعها لسلطان عقله . إن رجلاً ينيف على الثمانين من غير أن يتزوج،ومن غير أن يرغب في النسل الذي هو أشد الملذات استئثاراً بالنفس واستحواذاً على القلب ـ مع شدة حاجته إلى ولد صالح يعينه على أعباء الحياة أو يسليه عن عمومها ـ إن رجلاً كهذا لهو حقاً مالك لنفسه ومسيطر على شهوته وباسط سلطان عقله على ماله من حس وشعور .

وكذلك كان أبو العلاء كريماً سخيّاً طيب النفس يبذل المال إذا ملكه، وكان رقيق القلب شديد الرحمة كثير العطف على الضعيف إنساناً كان أو حيواناً . لقد كان يرحم النحل ويلحّ في أن لا يُشتار ما تجمع لنفسها ، وكان يرحم الدجاج ويفزع إذا قدمت إليه ويرد الناس أشنع الرد عن إيذائها . لقد مرض أبو العلاء فوصفوا له الفروج فامتنع، وألحّوا عليه حتى أظهر الرضى ، فلما قُدم له لمسه بيده

فجزع وقال : « استضعفوك فوصفوك ! هلاّ وصفوا شبل الأسد ؟ » ، ثم أبى أن يَطْعمه .

فالمعري لم يأكل شيئاً من الحيوان ولا من منتجات الحيوان ؛ لا اللحم ولا اللبن ولا البيض ولا العسل ولا السمك ، بل كان يعيش على العدس والزيت والتين والدبس ، ويظهر دوام الصوم ،وكان يلبس خشن الثياب . ويُحكى عنه أنه كان برهمياً .

فإذا كان أبو العلاء يعطف على الحيوان كل هذا العطف فما قولك بعطفه على الإنسان ؟ نعم إننا لنجد لديه سخطاً على الناس غير قليل ، ولكنه سخط مصدره الرحمة لهم والحدب عليهم . فقد كان محباً لهم رفيقاً بهم ، يلين لهم حيناً ويعنف بهم أحياناً ، وما كان في تقريعه إياهم إلا تقريع الأب لبنيه وقد أتوا من القبائح ما لا يرضاه لهم ، إنهم فلذات كبده يمنحهم قلبه وروحه . لقد استقصى عيوب الناس وتعمق نفوسهم فأظهر دخائلهم بلهجة عنيفة حادة قاسية . لكنه كان متجنباً كل التجنب للأقذاع وإذاعة الفحشاء ، فهو لا يريد بهجائه إساءة ولا انتقاماً ولا تشهيراً ، ولا تشفياً ، وإنما هو صاحب أخلاق يريد التهذيب والتأديب والإصلاح . وقد تغلبه الحدة أحياناً فتجور به عن القصد، وتخرجه عن طور الفيلسوف إلى طور الشاعر الهجّاء ، ولكنه حسن النية على كل حال قاصد إلى الخير والبر .

تشاؤمه

إن التشاؤم هو أخص ما يميز تفكير المعري وهو أبرز الملامح فيه ، إذ يتجلى في كل نظرة ألقاها على الحياة والناس والمجتمع . فهو لا يرى الدنيا إلا من وجهها الكالح وأنيابها المكشرة .

وهذا التشاؤم قد فُرض على أبي العلاء فرضاً لا خيار له فيه ! فقد فجعه القدر ببصره وهو صغير ، ثم بأبيه هو ثم بأمه . وآتاه عقلاً فذاً ثم تركه عاجزاً لا يستطيع شيئاً إلا بغيره ، محروماً من نشاط الحركة ممنوعاً من المجد وهو يحمل في نفسه طموح العباقرة وإرادة العظماء . وهكذا شاع الظلام في دنياه وهو لا يزال طفلاً يستقبل الحياة ، وبادرته الأيام بالعبوس والتجهم ولِداتُه يعبثون ويلهون ناعمي البال لا تشغلهم هموم العيش ونكد التفكير في المستقبل . إن العُمي

كثيرون ولكن الأذكياء بينهم قلة ، فليس العمى في ذاته مصيبة ، وإنما المصيبة هي الشعور به، وهذا الشعور يزداد بازدياد حدة الذكاء . فعقل المرء محسوب عليه كما يقولون . ولذلك لا نرى أعمى يشتكي دهره كأبي العلاء إذ ليس كل أعمى له ذكاء أبي العلاء . إن الإنسان أشقى الكائنات وأتعسها وما ذلك إلا لأنه يفكر . فليس سوى الإنسان ـ من يتألم بالتفكير وليس سواه من يشقى بالتفكير . وكلما زاد حظه من التفكير زاد شقاؤه . ولذلك صح قول الشاعر :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

فأبو العلاء كان من أولئك الأفراد القلائل الذين كان التفكير وبالاً عليهم . أجل ، إن عقله قد جنى شراً عليه . فذكاؤه الخارق كان له بمثابة العدسة المكبرة التي لا تُري الأشياء على حقيقتها بل هي تضخمها وتزيد في أبعادها . فقد جعله عقله الكبير مرهف الحس رقيق الشعور ، يرى ما لا يرى الآخرون،ويحس أشياء يمر بها غيره سراعاً لا يلتفتون إليها ، وذلك سر عبقريته كما هو سر محنته . فقد استطاع أن يصوّر مأساة الحياة في عصره ويرصد مهازلها ويتعقب شرورها وأخطاءها ، فتحسُّ وأنت تقرؤه شكاة نفسه وتشعر بلوعته وحسراته،حتى لتكاد تنفذ إلى صميم عالمه المضطرب الحزين .

وليس غريباً أن يجفو الدنيا ويُعرض عما فيها من بِشْر وإقبال بعد أن جفته وأعرضت عنه ، وأن يندد بها بعد أن غدرت به ، وأن يسخط عليها ويكون لها قالياً وعليها زارياً بعد أن كشرت عن أنيابها ، وكشفت له ظهر المجن . فمن الطبيعي والحالة هذه أن يزهد بها وقد أقبلت على غيره ، وأن يرغب في الموت وقد أعيته الحياة . ومن هنا إسرافه في ذم الدنيا وأهلها وتنفيره الناس منها وتذكيرهم بشرورها وغدرها وحثهم على العزوف عنها . وقد اتخذ (أم دفر) كنية لها فقال :

قد تركنا لأهلها أم دفر وقعدنا عن شُغلها فاحتبينا
على أم دفر غضبة الله إنها لأجدر أنثى أن تخون وأن تخني

إن عدداً قليلاً من الناس يبحثون عن الحقيقة . فسواد البشر إنما يطلبون العافية بأي ثمن ويسعون إلى الراحة كيفما اتفق . لذلك يفرون من الحقيقة

ويصنعون الأقنعة الواقية التي تحجبها عن أبصارهم . فإذا شذّ من بينهم من يكشف القناع ويرفع النقاب ويميط اللثام بادروه بالأوهام والمثل والعقائد بل والفلسفات (ويكاد يكون المعنى واحداً) ، ووسموه بالتشاؤم وسفّهوا أحلامه وأقواله وأوسعوه لوماً وتثريباً . هكذا خُلق الناس ، وهذه هي فطرتهم . إنهم ينشدون تخدير الأعصاب لا تصحيح الفكر ، وتبديد المخاوف لا زيادة المعرفة ، وذلة الخَوَر لا عزة القوة . إنهم يريدون أن يروا الأشياء بأمانيهم وأحلامهم لا بمقتضى عقولهم وأفهامهم . إنهم متفائلون بالطبع والغريزة فيا لهم من سعداء ! وأما المتشائمون فإنهم لفرط إحساسهم وقوة شعورهم ووعي وجدانهم يرون الأشياء على سجيتها دونما زخرف أو زينة . ولذلك فهم أقرب إلى إدراك عيوبها وإدراك الآلام التي تكمن وراءها . إنهم أصدق حكماً من المتفائلين ولكنهم أشدّ تعاسة ، بينما المتفائلون أكثر غباء ولكنهم في مقابلة ذلك أوفر حظاً من السعادة . فما العمل إذا كان الغباء هو العملة الأكثر تداولاً في هذا العالم !

إن التفاؤل يورث الغباء ، ولكن التشاؤم يُثير الخيال وقد يحفز على الخلق والإبداع ، إنه فعالية ونشاط ، بينما التفاؤل ركود واستسلام .

لقد أعطى المتفائلون الرؤى العذبة والأحلام الجميلة ، وأما المتشائمون فقد غطوا الثورات والحضارات وحركات التوعية والإصلاح .

إن التشاؤم ليس خطراً على الحياة وإلا لما قُوِّم إعوجاج أو أُقيلت عثرة . أجل إنه ليس خطراً ولكنه ناقوس الخطر . فالناس يحبون أن يظلوا سادرين في أوهامهم ، إنهم يرحبون بمن يدغدغ أحلامهم ويقول لهم اطمئنوا ، لا بمن يكشف لهم الزيف ويقول لهم احذروا ! .

والمعري من هذا القبيل : فهو ما فتىء ينقد ويحذر ويدعو بالتي هي أحسن أو التي هي أسوأ ، دون أن يخشى في ذلك لومة لائم . فحسبه أن يرضى عقله وضميره رضي عنه الأخرون أم لم يرضوا . ولذلك نقد الحكام والولاة وندد بالعتاة الغاشمين منهم الذين وسِّد إليهم الحظ والإمرة على الناس فوقعوا على أموالهم وقوع البزاة على بغاث الطير ، وجاءهم المتظلمون يشتكون فأجتبوا خصماً واجتووا خصماً ، ونزعوا يد المالك ووضعوا يد الغاصب ؛ وكان معهم من بطانة السوء قوم غلظت قلوبهم وصفقت وجوههم ، فليس لأدمع الباكين إلى رحمتهم من

سبيل . لقد بصّر أبو العلاء الناس بحقوقهم المضيمة وكان في دهر العربية سباقاً إلى فتح أعين الأمة وتبصيرها بحقوقها ، ونادى بأن الأمراء للأمة أجراء :

مُلَّ المقام فكم أعاشر أمة   أُمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا كيدها   وعدوا مصالحها وهم أُجراؤها

وهاجم أبو العلاء أيضاً رجال الدين من جميع الطوائف وإلى أي ملة انتموا ، وندد بهم وناجزهم حرب النقد وعنّف عليهم بالتلوام ، وكان يرى فيهم جماعة اللُّبوس الكاذب ، والقول الخالب ، ومستبطنة النفاق ، وأهل التدليس والتملق ، ومتخذي الدين أداة لجر المغانم ودفع المغارم . أجل إنه لا تخف عليه مناسكهم الباطلة ومظاهرهم الكاذبة ودسائسهم الخفية ، وكان عصره يعج بهم . فكثيرون منهم في مجالس الملوك وأرباب السلطان وبطانة السوء ، وكثيرٌ منهم كانوا من أهل الحل والعقد والمناصب الكبيرة . إنهم لا يبتغون سوى در السحاب وملء الجيوب والإرجاف بالغباء والغفلة ونشر الأوهام . منهم الفتنة وإليهم تعود .

فهو ساخط على هؤلاء جميعاً يندد بهم ويقرّعهم من اللوم بكل قارعة ، ويذمّ دنياهم حتى أصبح وإنه لأكثر الشعراء ذماً للدنيا ولكل إنحرافٍ فيها ، فهو لم يُعرف بخصلة أظهر من ذم الدنيا والتشنيع على أهلها .

وقد ذهب في هذا التشاؤم مذهباً شططاً . ففي سَوْرة من سورات تشاؤمه يهوي على الطبيعة الإنسانية لوماً وتقريعاً ، فيقول إن الناس من أصل فاسد رغم أن الظاهر يوحي أحياناً بغير ذلك :

إن مازت الناس أخلاق يُقاس بها   فإنهم عند سوء الطبع أسواء

●

يكفيك شراً من الدنيا ومنقصة   ألّا يبين لك الهادي من الهاذي

●

ولم يأتِ في الدنيا القديمة منصف   ولا هو آتٍ بل تظالُمنا جزم

والأديان غير صالحة لتهذيب البشر :

وأراد ربك أن يهذب خلقهُ   فإذا البرية ما لها تهذيب

●

لم يقدر الله تهذيباً لعالمنا فلا ترومن للأقوام تهذيباً

وهم كذلك لأن الأصل الذي انحدروا منه فاسد :

تفرع الناس من أصل به دَرَن فالعالَمون إذا ميزتهم شَرَع

والناس كذلك في كل زمان ومكان، فليس جيل من الناس بأفضل من غيره :

شكوت من أهل هذا العصر غدرهم لا تنكرُنّ، فعَلى هذا مضى السلف

فإذا شككت في هذا أكده بقوله :

لا يخدعنك آخرنا كأولنا في نحو ما نحن فيه كانت الأمم

وفي سَوْرة أخرى من سَوْرات تشاؤمه يقول إن الشر في هذا العالم أكثر من الخير، بل إن الخير أمانٍ ووعود، وأما الشر فحقائق ووقائع :

عرفتُ سجايا الدهر أما شروره فنقد، وأما خيره فوعود

●

إذا كانت الدنيا كذاك فخلِّها ولو أن كل الطالعات سعودْ

●

ألا إنما الدنيا نحوس لأهلها فما من زمان أنت فيه سعيد

فالحياة تعبٌ كلها، والوجود شر، كيف لا وإن الآلام التي يعانيها الإنسان في سكرات الموت تفوق كثيراً سرور ساعة الميلاد. والعجيب أن الإنسان لا يفتأ يطلب المزيد منها :

تعبٌ كلها الحياة فما أعـ ـجب إلا من راغبٍ في ازدياد
إن حزناً في ساعة الموت أضعـ ـف سرورٍ في ساعة الميلاد

لذلك كره أبو العلاء الحياة وآثر الموت وتمنى للوليد ألا يُولد وللحي أن يفنى فقال :

فليت وليداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من أمه النفساء

والموت رقاد يستريح فيه الإنسان ، وما الحياة إلا من قبيل الأرق :

ضجعة الموت رقدة يستريح الـ ـجسم فيها والعيش مثل السهاد

لذلك فهو يربأ بأصدقائه عن طلب الدنيا :

فلا تطلب الدنيا وإن كنت ناشئاً فـإني عنها بالأخـلاء أربـأ
ومـا نُـوب الأيـام إلا كـتـائـب تُبـث سـرايـا أو جيـوش تـعبـأ

فلتخسأ الدنيا وليخسأ طلابها ، فإنها بحر هائج اشتدت الرياح براكبيه ، فهل للسفن أن ترسو فيه :

خسئتِ يا أمنا الدنيا فأفٍ لنا بنو الخسيسة أوباش أخساء
يموج بحرك والأهواء غالبة لراكبيه فهل للسفن إرساء ؟

فالتعلق بالحياة جهلٌ كبير ، وإنَّ فقدها حظ عظيم :

رغبنا في الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغيب

والإنسان لا ينقذه إلا الموت ، ولا يُنجيه سوى قطع المواليد :

لو أن كـل نفـوس النـاس رائيـة كرأي نفسي تنـاءت عـن خزايـاهـا
وعطلوا هذه الدنيـا فمـا ولدوا ولا اقتنوا واستراحوا من رزاياها

لذلك يعنّف أبو العلاء كل ناسل ويُزين للرجال البعد عن الزواج ، فأراهم جناية آدم على البشر بمثل قوله :

أكان أبوكم آدم بالذي أتى نجيباً فترجون النجابة بالنسل ؟

وأكثرَ من هذه الدعوى في (لزومياته) وكان يجاهر بأن الإنسان قد وطّن نفسه على المكاره بأتيانه النسل ، فلو كان حازماً لما نسل :

كلٌ على مكروهه مبسل وحازم الأقوام لا ينسل

وكان يدعو الناس إلى شغل جدي فيه نفع للمجتمع وينهاهم عن الإشتغال بالزواج والتوليد ، وكم أطال القول بأن الأب إنما يجني الشر على ولده بجلبه إلى

الدنيا :

فدونك شغلاً ليس هذا لعله يعود بنفع لا كشغلك بالنسل
أبوك جنى شراً عليك وإنما هو الضبُّ إذ يسدي العقوق إلى الحسل

بل إن الأب لا يزال جانياً على ولده حتى ولو كان ولده ملكاً أو خطيباً :

على الوُلْد يجني والد ولو أنهم ملوك على أمصارهم خطباء

لذلك لم يتزوج أبو العلاء ، وقد قدّمنا أنه أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناه أبي عليَّ وما جنيتُ على أحد

والمرأة أصل كل بلاء ولذلك يُنادي المعري بدفنها :

ودفن ـ والحوادث فاجعات ـ لإحداهن إحدى المكرمات

وخشي أن يحسب الناس نقده مصبوباً على المرأة المسلمة وحدها فقال :

وساوِ لديك أتراب النصارى وعيناً من يهود ومسلمات

وما نحسب أبا العلاء جاداً في هذا الشطط ، وإنما هي جمحة خيال عرض فيها صوراً رائعة من أمثلته وحكمه وأخيلته وافتنانه . إنه تهويل شاعر لم يجد مجالاً لإظهار عبقريته أوسع من نقد الدنيا وأهلها والتحذير منها فكان مجلياً في هذا الغرض حقاً . فلا يصح أن تؤخذ كلماته على أنه يعنيها كلمة كلمة . فهو يبالغ في بعض الأمور ويتجوز في بعض آخر ، ويهيم في كل وادٍ على طريقة الشعراء ، لحرصه على نكتة يقصد إليها أو غرض يريده ، فلا يبلغ ذلك إلا بالغلو والتهويل . إنه شاعر ، فلنزن كلامه بميزان الشعراء .

موقفه من العقل

يؤمن المعري بالعقل إيماناً وطيداً ، وقد صرح بإيمانه به في مواضع كثيرة من (اللزوميات) ، خاصة ، و(رسالة الغفران والفصول والغايات) عامة . فالعقل هو المرشد الأمين وهو الهادي إلى الحق ، وهو المنقذ من الحيرة والضلال فهو أصل من أصول المعرفة فلا سبيل إليها بغيره :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقل صحيح هان ما صعبا

ولو صفا العقل ألقى الثقل حامله   عنه ولم ترَ في الهيجاء معتركا

ويحذِّر أبو العلاء من ترك العقل ويندد بمن لا يهتدي بهديه . فلا قيمة للإنسان إذا جُرد من العقل :

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة   وانظر بقلبٍ مفكرٍ متبصر

●

تركتَ مصباح عقل ما اهتديت به   والله أعطاك من نور الحجا قبساً

وقد بلغ من إيمان أبي العلاء بالعقل وتمجيده إياه واطمئنانه إلى أحكامه وأقضيته أن جعله أفضل نصير وخير مشير ، بل لقد أعلن إمامته وجعله نبيّاً يأتي بالغيب :

يرتجي الناس أن يقوم إمام   ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الناس لا إمام سوى العقل   مشيراً في صبحه والمساء
فإذا أطعته جلب الرحمة   عند المسير والإرساء

●

أيها الغر قد خصصت بعقل   فاسألنه فكل عقل نبي

ولا يقتصر المعري على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها ، بل لقد أراد أن يكون العقل حَكَماً في كل شيء حتى في العبادات وأمور الدين . فهو إنما يزدري شيئين : التقليد والأخبار المروية . ولذلك نراه يتلقى كل خبر مرويّ أو كل عادة شائعة بميزان العقل :

هل صح قول من الحاكي فنقبله ؟   أم كل ذاك أباطيل وأسمار

●

جاءت أحاديثُ إن صحت فإن لها   شأناً ولكنَّ فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً   فالعقل خير مشير ضمه النادي

●

يقولون إن الجسم ينقل روحه   إلى غيره حتى يهذبه النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة   إذا لم يؤيد ما أتوك به العقلُ

لكن إذا كان العقل في نظر أبي العلاء أسمى المواهب الإنسانية وأعزها

فليس معنى ذلك أنه معصوم عن الخطأ . فهناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلها والقضاء فيها برأي قاطع . فمن الواجب تركها حيث هي فليست مما يدخل نطاق التفكير الإنساني . فإنما قصارى العقل أن يجدّ ما وسعه الجدّ وأن يفهم ما استقام له الفهم وأن يدبر أموره في هذه الحياة كيماتستقيم له الظروف ، فإذا انتهى إلى حيث لا يطيق وقف وقفة المتواضع الذي لا يطغى ولا ينكر ولا يتورط في هذا الإنكار العنيف الذي يثير اليأس والبؤس والقنوط :

سألتُ عقلي فلم يخبر فقلت له   سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا
قالوا فمالوا فلما أن حدوتهم   إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا

●

أمور يلتبسن على البرايا   كأن العقل منها في عقال

●

وقد أعمل الناس أفكارهم   فلم يغنهم طول إعمالها

●

أما اليقين فلا يقين وإنما   أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

●

إنما نحن في ضلالٍ وتعليل   فإن كنت ذا يقين فهاته

●

متى عرض الحجا لله ضاقت   مذاهبه عليه وإن عرُضنهْ

ولكن تشاؤمه يغلبه في بعض الأحيان،فيكفر بالعقل ويجرده من كل قدرة على المعرفة حتى ليجعل العالم والجاهل سواء :

فهِمُ الناس كالجهول وما يظفر   إلا بالحسرة العلماء

●

وما العلماء والجهال إلا   قريب حين تنظر من قريب

وفي هذه السَّوْرة من التشاؤم ينفي أبو العلاء أن يوجد إنسان أُوتي العقل والرشد :

ما كان في هذه الدنيا أخو رشدٍ ولا يكون ، ولا في الدهر إحسان
وإنما يتقضّى المُلك عن غِير كما تقضّت بنو نصر وغسّان

وعلى أي حال لقد كان العقل رائد أبي العلاء ودليله وإن لم يستطع هذا العقل أن يُنجيه من الشكوك والحيرة . فقد كان يؤمن بوحي العقل الفطري الخالص لا بوحي الأنبياء وشرائع الرسل . لكنه لا يؤمن بالعقل المريض المكدود المثقل بالتقاليد الفكرية . وقد صرّح بإيمانه بالعقل في مواضع كثيرة من (اللزوميات) و(رسالة الغفران) و(الفصول والغايات) . فالعقل الذي لم يفسده التمويه هو المرشد الأمين وهو الهادي إلى الحق . وبقدر ما يحسن صاحبه إستعماله ينقذه من الحيرة والضلال :

إذا تفكرت فكراً لا يمازجه فساد عقلٍ صحيح هان ما صعبا
ولو صفا العقل ألقى الثقل حامله عنه ولم ترَ في الهيجاء معتركا[1]

ويحذر المعرّي من ترك العقل ويندد بمن لا يهتدي بهديه ، فلا قيمة للإنسان إذا جرّد من العقل ، فالعقل هو أساس الفضائل ، وينبوع الآداب وهو الحكم الأول في الشرائع والمذاهب والتقاليد وفي كل أمرٍ من أمور الدنيا . وقد بلغ من إيمان أبي العلاء بالعقل وتمجيده إياه واطمئنانه إلى أحكامه أن جعله أفضل نصير للإنسان وخير مشير بل لقد أعلن إمامته :

يرتجي الناس أن يقوم إمامٌ ناطقٌ في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

ولا يكتفي أبو العلاء برفع العقل إلى مرتبة الإمامة ، بل إنه يتخطى به تلك المرتبة حتى لقد جعله نبياً . فالنبوّة الحقيقية إنما هي نبوّة العقل :

(١) اللزوميات ، تحقيق عمر أبو النظر ، ط٢ ، ١٩٦٩ .

أيها الغِرّ إن خصصت بعقـل فأسـأله فكـل عقـلٍ نـبيّ
الفكر حبل من يمسك على طرفـ منه ينط بالثريا ذلك الطرف

معتقد أبي العلاء في الدين والخالق

لقد كان المسلمون الأولون يتقبلون ما جاء به الشرع ويقنعون بفهم ظاهر الآيات والأحاديث . وغاية العالم منهم أن يستنبط شيئاً من الأحكام منها بقدر ما كانت تدعو إليه الحاجة . ولما جاء عصر بني أُمية كثر المجادلون في الدين والعقائد . ومن هؤلاء من لم يكن راضياً عن بقاء السلطان في العرب ، ولم يستطع انتزاعه منهم بالقوة ، فعمد إلى تمزيق وحدة العرب من طريق الدين والفلسفة ، ونشر كتب الزنادقة والمجّان .

لقد كان ذلك في عصر الدولة الأموية وهي دولة عربية أعرابية تتسم بالبساطة في التفكير ، فما ظنك بالدولة العباسية التي تكاد تكون على نقيض دولة بني أُمية ؟ ففي العصر العباسي بلغ اختلاط العرب بالأعاجم أقصى مداه . وأطلق الناس في هذا العصر لتفكيرهم العنان وجاهروا بما تكنه صدورهم من الزيغ والإنحراف عن الدين الحنيف . وجاءت كتب الفلسفة والعقائد لتزيد النار اشتعالاً ، واشتدت في هذا العصر أيضاً حركة الزندقة والإلحاد وانجرف الكثيرون في تيارها . وفي هذا الجو تنفّس المعرّي ، وتفتحت آفاق عقله الذي كان لا يقبل قولاً على عواهنه . لقد افتتن أبو العلاء بالخط العقلي الذي انطلق من حركة الزندقة الأولى وظلّ ينمو ويتّسع ويكتسب كل يوم عناصر جديدة ، حتى أدرك أبا العلاء ، فانتعشت فيه حركة الزندقة بعض انتعاش . ولعل هذا يرجع إلى عقله الذي لا يستسلم بسهولة ، وإلى عنف الصدام بين دوافع الإيمان وضغوط حركة الزندقة وإلى الواقع المرير الذي فُرض عليه أو فرضه هو على نفسه .

ولا يقتصر المعرّي على تحكيم العقل في المسائل التي جرت العادة على تحكيمه فيها ، بل لقد أراد أن يكون العقل حكماً في كل شيء حتى في العبادات

وأمور الدين . فهو إنما يزدري شيئين اثنين : التقليد والأخبار المروية . ولذلك نراه يتلقّى كل خبر مروي أو كل عادة شائعة بميزان العقل :

هل صحّ قول من الحاكي فنقبله ... أم كل ذلك أباطيل وأسمار
أما العقول فآلت أنه كذب ... والعقل غرس له بالصدق أثمار

وقوله :

جاءت أحاديث إن صحّت فإن لها ... شأناً ولكن فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً ... فالعقل خير مشير ضمه النادي

ولكن إذا كان العقل في نظر أبي العلاء أسمى المواهب الإنسانية وأعزّها فليس معنى هذا أنه معصوم عن الخطأ . فهناك مشكلات ميتافيزيقية يعجز العقل عن حلها والقضاء فيها رأي قاطع . فمن الواجب تركها حيث هي إذ ليست مما يدخل في نطاق التفكير الإنساني . فإنما قصارى العقل أن يجدّ ما وسعه الجد ، وأن يفهم ما استقام له الفهم ، وأن يدبر أموره في هذه الحياة كيما تستقيم له الظروف :

سألتُ عقلي فلم يخبر فقلت له ... سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا
قالوا فهالوا ، فلما أن حدوتهم ... إلى القياس أبانوا العجز واعترفوا

وقوله :

أمور يلتبسن على البرايا ... كأن العقل منها في عقال
وقد أعمل الناس أفكارهم ... فلم يغنهم طول أعمالها

أبو العلاء يقدس العقل إذن ، وذلك مع اعترافه بعجز هذا العقل عن إدراك الأمور الغيبية ، والسبب هو وقوعه تحت تأثير المادة والغريزة وخضوعه لكثير من القيود الإجتماعية ، ولكن عجز العقل عن إدراك بعض المسائل لا يكفي للتخلي عنه ، لأن الفساد كل الفساد في إتباع الأهواء . وسبب شقاء الناس أنهم مُنحوا العقل فلم يصغوا إليه ، بل انساقوا وراء ما ألفوا عليه آباءهم من شرائع

وديانات وعقائد أتت بها الرسل والأنبياء ، فحسب الناس أن هذه الشرائع صادقة غير خاضعة لشك العقل . وهذا يقودنا إلى البحث في رأي أبي العلاء في الأديان والشرائع وبعث الرسل والأنبياء ، وكيف أدّى به إيمانه بالعقل إلى القلق والحيرة في موضوع من أهم موضوعات الأديان والشرائع وأعني به النبوّة .

كان أبو العلاء يرى رأي البراهمة ـ وبتعبيرٍ أدق ما يُنسب إلى البراهمة ـ في إثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم إتلاف الحيوان وإيذاء الحيات والعقارب . قال عنه ياقوت : إنه كان متهماً في دينه ويرى رأي البراهمة ، ولا يرى إفساد الصورة ، ولا يأكل لحماً ولا يؤمن بالبعث والنشور ، وقال في (مرآة الزمان) : إنه يردّ على الرسل ويعيب الشرائع ويجحد البعث[1] .

وابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) وضع أبا العلاء في بوتقة واحدة من الإلحاد مع ابن الراوندي أشهر ملاحدة عصره فيقول : « من تأمل حال ابن الراوندي وجده من كبار الملاحدة . . . وأما أبو العلاء المعرّي فأشعاره ظاهرة الإلحاد . وكان يُبالغ في عداوة الأنبياء »[2] .

ومع ذلك فأبو العلاء لا يشك في وجود خالقٍ عظيم قادر حق ، متصف بصفات الكمال لا تدركه العقول ولا تبلغه الأفهام :

لا ريب أن الله حق فلتعد ... باللوم أنفسكم على مرتابها
والله حق وإنْ ماجت ظنونكم ... وإنّ أوجب شيء أن تراعوه

وهو أحد لا شريك له :

توحد فإن الله ربك واحد ... ولا ترغبنّ في عشرة الرؤساء

وهكذا فالإيمان بالله أمر مقرر لا يشك فيه المعرّي ، ولا يتكلّف الدليل عليه ، يقول :

---

(١) محمد سليم الجندي ، الجامع في أخبار أبي العلاء ، ص ٣٨٠ .
(٢) ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، ص ١١٢ .

أثبتّ لي خالقاً حكيماً ولستُ من معشر نفاة

وإذا كان المعرّي كالزنادقة لا يشك في وجود الله ، فهو على طريقة الزنادقة أيضاً ينكر الرسل والقول بالشرائع :

فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكنه قول زور سطروه
وكان الناس في عيشٍ رغيدٍ فجاءوا بالمحال فكدروه
إذا رجع الحصيف إلى حجاه تهاون بالشرائع وازدراها

●

فلا تطيعن قوماً ما عقائدهم إلاّ احتيال على أخذ الأتاوات
إن الشرائع ألقت بيننا أحنا وأودعتنا أفانين العداوات
وهل أبيحت نساء الروم عن عرض للعرض إلاّ بأحكام النبوات

●

لعل الموت خير للبرايا وإن خافوا الردى وتهيبوه
وجاءتنا شرائع كل قومٍ على آثار شيء رتّبوه
وغيّر بعضهم أقوال بعضٍ وأبطلت النهى ما أوجبوه

●

أتى عيسى فأبطل شرع موسى وجاء محمد بصلاة خمس
وقالوا لا نبي بعد هذا فضلّ القوم بين غدٍ وأمسِ

ومع ذلك فقد مدح محمداً ﷺ في مواضع كثيرة من شعره حسبنا منها قصيدته التي يقول فيها :

دعاكم إلى خير الأمور محمدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل
فصلّ عليه الله ما ذر شارقٍ وما فتّ مسكاً ذكره في المحافل

والكتب المقدسة مشحونة بالكذب والإفتراء :

يتلون أسفارهم والحق يخبرني بأن آخرها مين وأولها

صدقت يا عقل فليبعد أخو سفه ... صاغ الأحاديث أو تأولها

●

عجبت لكسرى وأشياعه ... وغسل الوجوه ببول البقر
وقول النصارى إله يُضام ... ويظلم حياً ولا ينتصر
وقول اليهود إله يُحب ... رسيس الدماء وريح القتر
وقوم أتوا من أقاصي البلاد ... لرمي الجمار ولثم الحجر
فواعجباً من مقالاتهم ... أيعمي عن الحق كل البشر

●

أفيقوا أفيقوا يا غواة فإنما ... دياناتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا ... وبادوا وباتت سنة اللؤماء

إذن أبو العلاء قد أعلن ثورته على الديانات والأنبياء وشرائعهم وكتبهم. وهو يتحدث عن فشل الأنبياء جميعهم في صميم المهمة التي وجدوا لأجلها، ألا وهي إيصال الإنسان إلى الحقيقة والخير والهداية. فالأنبياء - وعلى عكس ما يدّعونه - قد جاؤوا بعقائد وديانات تضج بالتناقض والإختلاف:

والعقل يعجب والشرائع كلها ... خبر يقلّد لم يقسه قائس
متمجسون ومسلمون ومعشر ... متنصّرون وهائدون وسائس
وبيوت نيران تُزار تعبداً ... ومساجد معمورة وكنائس
والصابئون يعظمون كواكباً ... وطباع كل في الشرور حبائس

وكما هاجم أبو العلاء شرائع الأنبياء، كذلك هاجم أتباع الشرائع والأديان، وذلك لأن الغالبية العظمى من أهل الأديان تأخذ الدين بالتقليد والوراثة، بلا نظر ولا فكر. وأبو العلاء يعوّل على العقل ويرفض الإيمان السطحي الذي جاء تقليداً لا أكثر، ومعظم الناس يتمسكون بالدين رهبة وخوفاً، وكثيرون يتسترون بالدين - وخاصة رجال الدين - لبلوغ مآرب حياتية:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ... ويهود حارت والمجوس مضلّلة
اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين ... وآخر ديّن لا عقل له

إذن أبو العلاء يرى أن الشرائع وما جاء به الأنبياء من تعاليم لهداية الناس

إلى الخير ونزع الشر من طباعهم وإحلال العدالة بين البشر ، قد عجزت عن تأدية هذه الوظيفة ، فالناس بعد إتباعهم مراسم الشرائع لا يزال طبع الشر غالباً فيهم ، ولا يزال الظلم سائداً في كل المجتمعات وكل العصور ، فعلام الدين وعلام الشرائع وما الحكمة من مجيء الأنبياء ؟ إذن لا بد من مصارحة البشر بتفاهة شرائعهم وما يؤمنون به ، وانتقاد قيمهم التي يحسبونها قيماً مطلقة ثابتة لا تقبل الشك .

ورأي أبي العلاء في البعث والحشر والنشور نابع من معتقده وإيمانه بالعقل ، أما وقد أنكر الشرائع والنبوات فمن الطبيعي أن ينكر الحياة الثانية . لقد سمع الكثير مما تناقله الناس عما وراء الموت ، ووعى الأخبار الواردة فيه . وقد ساء ظنه بما سمع ، وأبو العلاء ليس بالرجل الذي يقبل كل ما يُلقى إليه وإلاّ فما الفرق بينه وبين سائر الناس ؟ يقول :

زعموا أنني سأُبعث حياً بعد طول المقام في الأرماس
وأجوز الجنان أرتع فيها بين حور وولدة أكياس
أيّ شيءٍ أصاب عقلك يا مسكين حتى رُميت بالوسواس

والموت نوم طويل لكن لا قيام بعده :

ونومي موت قريب النشور وموتي نوم طويل الكرى
فهل قام من جدث ميت فيخبر عن مسمع أو مرا ؟
نزول كما زال أجدادنا ويبقى الزمان على ما ترى

إن الحياة بعد الموت لا دليل عليها ، وهي من اختراع الأنبياء الذين ضمّوا إلى أكاذيبهم أكذوبة الحياة الثانية . وهذا ما يؤلم حقاً ، فأبو العلاء غير مطمئن لما يسمع ، فيفزع إلى عقله فلا يسعفه هذا العقل . فكل ما يعرفه بعقله أننا من عنصر التراب وإننا نودع الثرى فنبلي ونُنسى وتأكلنا الأرض وتُنتهك رممنا ولا ندري ما يحدث لها بعد ذلك :

أما الجسوم فللتراب مآلها وعييت بالأرواح أنّى تسلك
أن تسأل العقل لا يوجدك في خبـ ـر عن الأوائل إلاّ أنهم هلكوا

أبو العلاء بعد أن هدم الديانات وكشف تناقضاتها ، وبعد أن أظهرها

عاجزة عن تأدية وظيفتها ، وبعد أن انتقد البشر على تمسكهم بشرائع لم يخضعوها لأحكام العقل ، وبعد أن رأى أن النبوّات هي مصدر الفرقة والفتنة بين الناس راح يدعو الإنسان للجوء إلى عقله فقط ، ليشرّع لنفسه قواعد السلوك ، فيبتعد عن كل ما هو تقليد وموروث ، ذلك أن أبا العلاء يقول أن الشرائع تقليد ، وهو يقدّر أثر التلقين والعادة في إنتشار المذاهب والديانات وانتقالها من جيلٍ إلى جيل . فيقول : « وقد تجد الرجل حاذقاً في الصناعة بليغاً في النظر والحجة ، فإذا رجع إلى الديانة ، أُلفي كأنه عير مقتاد ، وإنما يتبع ما يعتاد »[1] . وكذلك يقول :

ديرٌ وكفرٌ وأنباء تقصّ وفر ... قان ينص وتوراة وإنجيل
في كل جيلٍ أباطيل يُدان بها ... فهل تفرّد يوماً بالهدى جيل

إذن لا بد من وضع حد لهذه الأباطيل التي هي مصدر الحرب التي تمزق وحدة الناس وتفرّق كلمتهم ، بالرجوع إلى العقل لدفع الوثوقية الساذجة والفصل في حقيقة ما نأخذه من طريق الخبر والسمع ، فنترك التقاليد الدينية التي لم يقسها عقل مستقل . ففي مقدور الإنسان أن يعمل الخير ، وأن يكون إنساناً صالحاً بنفسه ، دونما حاجة إلى تكاليف تأتي بها شرائع الأنبياء، فيتخذها البعض وسيلة للكيد والظلم والوصول إلى مراكز القوى والنفوذ في المجتمع :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ... ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحاً ... ونفضك الصدر من غل ومن حسد

فالدين عند أبي العلاء هو سلوك ، والإنسان يستطيع أن يكون مشرعاً لذاته . والعاقل قادر على تمييز الخير من الشر ، واتباع الخير والحق والإبتعاد عن الفساد والظلم ، متبعاً في ذلك الشريعة العقلية التي تنبجس من الداخل ولا تأتي من خارج . وعليه فأبو العلاء يريد للعقل أن يظل فطرياً ، بمعنى أن يظل صافياً يهتدي إلى الحقائق دون أن يتأثر بالأفكار الإجتماعية السائدة وبالنقل ، وبما ترسّب فيه من أباطيل ، يريد للعقل أن يتمرّد على المفاهيم المأخوذة من طريق النقل والسماع ، وعلى رواسب الأفكار الخاطئة والمسلّمات التي يظنها البعض صحيحة ،

---

(١) أبو العلاء ، رسالة الغفران ، ص ٣٩٦ .

فينفض عنها الصدأ ويتخلّص من الضلالات والأباطيل .

وهكذا فإن المعري يفرق بين الدين من حيث هو روح والدين من حيث هو شريعة ، الدين بما هو شعور صوفي غامر والدين بما هو طقوس ورسوم وشعائر خارجية متحجرة . . . فهو ككل مفكر لا يُعنى بجزئيات الدين وتفاصيله وما فيه من تفاهات يحرص عليها الفقهاء والمتزمتون من أهل الشرع ؛ وإنما هو يُعنى ـ وبالدرجة الأولى ـ بالكليات والتوجهات العامة التي يتسم بها الدين وما يتميز به من عمق الشعور بالواجب وانسحاق القلب والروح . ولما كان الكثيرون لم يستطيعوا الإرتفاع إلى مستوى تفكير المعري فقد دأبوا على تسقط عبارات تندُّ عنه في لحظات لا نعلم على جهة القطع ما يعصف بنفسه فيها من دوافع وتيارات ، فيأخذه بها أهل الشرع ويعلنون النكير عليه كأنما جاء شيئاً إدّاً . إنهم أطفال لم يبلغوا الحلم ينظرون من خارج ولا يستطيعون أن ينفذوا إلى ضمير الأشياء . ونشط قالة السوء ، « ورجموه بالإلحاد والتعطيل والعدول عن سواء السبيل . فمنهم من وضع على لسانه أقوال الملحدة ، ومنهم من حمل كلامه على غير المعنى الذي قصده ، فجعلوا محاسنه عيوباً ، وعقله حمقاً ، وزهده فسقاً ، ورشقوه بأليم السهام ، وأخرجوه عن الدين والإسلام ، وحرّفوا كلمه عن مواضعه ، وأوقعوه في غير مواقعه » كما يقول ابن العديم[1] .

لقد تعاموا عما في شعره من تمجيد الله والإقرار بوحدانيته والإشادة بكتابه وتعظيم نبيه ولم يلتفتوا إلا إلى أقوال صدرت عنه بدوافع متعددة ، فأظهروا من الغيرة على الدين والحمية له تجاهها ما لم يظهروه تجاه إباحة المحرمات وإنتهاك المقدسات وأكل الحقوق . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن أبا العلاء كان نسيج وحده ، فكراً وقلباً ووجداناً ، فظل غريباً بين قوم لم يفهموه ولم يبلغوا مقاصده . وقد أشار إلى هذا المعنى حين قال :

أولوا الفضل في أوطانهم غرباء   تشذُّ وتنأى عنهم القرباء

لقد أراد أن يرتفع بهم فكفروا به وأن يسمو على صغائرهم فتألبوا عليه ، وحكوا زندقته بالأسانيد ، ولعنه من جاء بعدهم بالتقليد لكلمات جرت على

(١) نقلاً عن الدكتورة عائشة عبد الرحمن : ابو العلاء المعري ، سلسلة أعلام العرب ، رقم ٣٨ ، صفحة ٣٣٨ .

اللسان تخفيفاً عن كرب واحتجاجاً على فساد وإنكاراً لنفاق وتدليس ، ولكنهم لم يحركوا ساكناً لمجالس الشراب ومحافل اللهو والمجون والجهر بالمنكر ، كأن لم يكن في الدنيا غير أبي العلاء عدواً لدوداً للإسلام والمسلمين .

لقد نسوا ـ أو تناسوا ـ أن أبا العلاء كان شديد التمسك بدينه محافظاً على شعائره ، وكانت الصلاة عنده أعظم شيء في حياته ، لذلك كان يحث عليها في مواطن كثيرة من شعره :

وشاهدُ خالقي إن الصلاة له　　　أبــرُّ عندي من دُرّي وياقوتي

●

خذوا سِيري فهن لكم صلاح　　　وصلوا في حياتكم وزكُّوا

●

إذا كنـت في دار الشقاء مصلياً　　　فإنك في دار السعـادة سـابـق
إذا الحر لم ينهض بفرض صلاتـه　　　فذلك عبد من يد الدهر أبق

لقد دأب على الصلاة وأقام عليها بحيث لم يحدثنا مترجموه أنه تركها في سفرٍ ولا حضر ولا صحة ولا مرض ، بل إنه لما عجز عنها قائماً قضاها قاعداً . وكان أكثر أيامه صائماً . لقد كان عفّ اللسان واليد، طاهر الذيل والسيرة،ولم يُعرف عنه أنه أساء إلى أحدٍ أو أضرَّ بأحد . ولم يُنقل عن أحد من الناس ـ على كثرة من كانوا شديدي الحرص على تسقط عثراته والتنقيب عن مساوئه وزلاته ـ أنه إنهمك في منكرٍ أو اجترح سيئة أو صدر منه ما يخالف الدين والآداب ، ولم يحدثنا أحد أنه شذ في شيء من أعماله عن سنن الشريعة الإسلامية . ومن استقرأ أفعاله لم يجد فيها غير التقى والصلاح والنسك وعمل الخير والإخلاص في العمل . فتقوى الله عنده هي أفضل ذخيرة وذكره خير شاغل . فليت شعري هل يطلب الإسلام من أتباعه أكثر من هذا بل هل حظي من عامة المسلمين بمثل هذا أم على قلوب أقفالها ؟

لنستمع إليه يقول :

ليشغل بذكر الله عن كل شاغلٍ　　　فذلك عند اللب خير كلام

ومن يُبْلِ بالدنيا وسوء فعالها فليس له إلا التعبد والنسك

●

فعليك بالتقوى ذخيرةَ ظاعنٍ إن التقية أفضل الإذخار

●

ومن يذخر لطول العيش مالاً فإن تقاي عند الله ذخري

●

ذوو النسك خير الناس في كل موطن وزيُّهم بين المعاشر خير زيٍّ

لقد أغفل شانئوه كل هذا وظلوا في ظنونهم يعمهون ، وهم الذين يعظون صباح مساء أن الظن لا يغني من الحق شيئاً .

ولا مجال للقول أن أبا العلاء يكذب وينافق ويدلس عندما يدعي الحرص على الصلاة وشعائر الدين ، فليس أبغض على أبي العلاء من الكذب والنفاق والتدليس . ثم إن من ينافق فإنما ينافق تملقاً وتزلفاً ، لقد زهد أبو العلاء بما في أيدي الناس وعف عنهم وتخلى عن كل هذا العالم ، فلِمَ يتزلف إذن وفيم عساه يتملق ؟ وعلى كل حال ليس أبو العلاء بالذي يزيف وجدانه أو يقول ما لا يعتقد لعرَض من الدنيا قليل ، وإنما يقول ما يقول عن معاناة صادقة وإيمان عاشه وعاناه .

وكان أبو العلاء حسن الظن بربه كبير الأمل برضاه طامعاً بعفوه وغفرانه :

إن أدخل النار فلي خالق يحمل عني مثقلات العذاب

●

وما كان المهيمن وهو عدل ليقصر حيلتي ويطيل لومي

●

أؤمّل عفو الله والصدر جائش إذا خلجتني للمَنون الخوالج

●

أأخشى عذاب الله والله عادل وقد عشت عيش المستضام المعذب

●

ليفعل الدهرُ ما يَهُمُّ به إن ظنوني بخالقي حسنةْ

لا تيأس النفس من تفضُّله ولو أقامت في النار ألف سنةْ

أجل ليس الدين عند أبي العلاء رسوماً وشعائر خارجية لا تتخلل القلب والجوارح ، وإنما هو فعل الخير وترك الشر وخلو الصدر من الغل والحسد :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطّرحاً ونفضك الصدر من غلٍ ومن حسد

●

سبِّح وصلِّ وطف بمكة زائراً سبعين لا سبعاً فلست بناسك
جَهِل الديانة من إذا عرضت له أطماعه لم يُلفَ بالمتماسك

●

إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها فتاركها عمداً إلى الله أقرب

هكذا كان مفهوم الدين عند أبي العلاء . فما يهمه إنما هو روح الدين لا حروفه . فماذا يقول شانئوه إذا علموا أن هذا هو أيضاً مفهوم الدين في القرآن الكريم نفسه ؟ « ليس البرَّ أن تُولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البرَّ من اتقى » . فالمعري إذن ليس بِدْعاً في دينه ، وإنما هو يدور في صميم دعوة القرآن ويجري في رحاب القرآن ويتنفس في أجواء القرآن .

لقد دُست على أبي العلاء أقاويل كثيرة يُقصد بها الإفتراء والتخرّص . فقد زعم بعضهم أن أبا العلاء « خرج ليلة إلى بعض مراقب موسى عليه السلام ورفع رأسه إلى السماء ، وقال : يا رب كلمني ، فإني أفصح من موسى . قال ذلك مراراً فلم يجبه أحد ، فأنشد هذين البيتين :

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تُنادي
ولو ناراً نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ في رماد

« وهذا افتراء محض من قائل ذلك ، والبيتان هما من نظم عمرو بن معدي كرب ، وقيل لدريد بن الصمة ، كما ذكر ذلك ابن نباتة »[1] .

« ومنهم من نسب إليه أقوالاً ليست في شيء من كتبه التي وصلت إلينا ، ومن

---

(١) محمد سليم الجندي : الجامع في أخبار أبي العلاء ، الجزء الأول ، صفحة ٣٩٠ .

هؤلاء القفطي ، وياقوت ، وابن الجوزي ، وسبط ابن الجوزي ومن لف لفهم ، فقد رووا له هذين البيتين :

فلا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطروه
وكان الناس في عيش رغيدٍ فجاؤوا بالمحال فكدروه

« ورووا له كثيراً من مثل هذا »[1] .

●

على أنه لا يمتنع أن يكون المعري قد تطور تفكيره فقد تكون الأبيات التي فيها جرأة على الأديان والشرائع تنتمي إلى مرحلة حياته العقلية الأولى التي تتميز بتدفق الحساسية واندفاع الرأي ، لا سيما وأن (اللزوميات) ليست مرتبة ترتيباً زمانياً بل بحسب حروف الهجاء ولذلك يستحيل تتبع تفكير أبي العلاء فيها .

إن تفكير المعري لا بد أنه قد تطور ، فليس من الضروري لرجل من طرازه أن يجمد على رأي واحد طوال حياته . بل لا يجمد على الرأي الواحد إلا الميت . فالعقل الذي لا يتطور هو العقل الذي مات ، حتى إن الإنسان ليحكم أحكاماً عديدة متباينة على أمرٍ واحد تحت ظروف مختلفة . ثم لماذا هذا الحرص الأعمى على «تبرئة» المعري من الكفر بالشرائع ؟ وماذا في ذلك ؟ وهب أنه لم يكن مؤمناً فهل في هذا ما يُشينه ؟ إن الإسلام الذي اتسع لجميع الأديان والمذاهب والمعتقدات ، حتى تلك التي كان أكبر همها تحطيمه بأفتك الأسلحة وأشدها خطراً ، هل تُراه يضيق برجلٍ أعزل كأبي العلاء سلاحه الوحيد متانة الخلق وقوة المبدأ وصدق الشعور بالواجب ؟ ليس العجيب في أمر هذا الرجل ألاّ يؤمن بل العجيب أن يؤمن ، فإن جميع ظروف حياته تهيئه لعدم الإيمان ، ومع ذلك فقد اجتاز المحنة بسلام . فحقيقٌ بنا أن نغفر له بعض الهنات الهينات ، هذا ما لم يكن شاغلنا القشور دون اللباب ، فكفانا تعلقاً بالقشور .

رأيه في البعث والحشر وخلود الروح :

ورأيه في البعث والحشر والخلود تابع لمعتقده الديني لا ينفصل عنه . فأي هزة تطرأ على معتقده الديني لا بد أن يكون لها صدى في جزئيات العقائد

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة أيضاً .

الأخرى . فإذا كان معتقده الديني سليماً من وجهة نظر الإسلام،كان رأيه في البعث والحشر سليماً أيضاً ، والعكس صحيح أيضاً . فأما أن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فهذا ليس من الإيمان في شيء . إن عاصفة الشك التي لا يمكن لرجل من معدن المعري أن يسلم منها إذا ثارت به أطاحت بالأصول والفروع . فإذا ما انكشفت عنه فقد يعود إلى إيمانه السابق وقد لا يعود . فإنما الأمر كله مرهون هنا بهذه العاصفة التي تتناوحه بين حينٍ وآخر كما تناوحت كل عظيم قبله ، ولا عليه بعد ذلك أن يدين بالرأي الذي يعتقد ويرى .

إن أمر الحياة الثانية قد حير أبا العلاء فاضطرب فيه . لقد سمع الكثير مما تناقله الناس عما وراء الموت ووعى الأخبار الواردة فيه . وقد ساء ظنه بما سمع ومن حقه أن يسوء . فليس بالرجل الذي يقبل كل ما يُلقى إليه ، وإلا فلا فضل له على سواد الناس . قال في (اللزوميات) :

وقد زعموا هذي النفوس بواقياً ... تُشكل في أجسامها وتهذب
وتُنقل منها ، فالسعيد مكرم ... بما هو لاقٍ والشقي معذب

فهو هنا غير مطمئن لما يسمع . ففزع إلى عقله فلم يسعفه هذا العقل . فكل ما يعرفه بعقله أننا من عنصر التراب وإننا نودَع الثرى فنبلى ونُنسى وتأكلنا الأرض ، وتُنتهك رممنا ولا ندري ما يحدث لنا بعد ذلك :

والأرض غذتنا بألطافها ... ثم تخذتنا فهل أنصفتْ ؟
تأكل من دَبَّ على ظهرها ... وهي على رغبتها ، ما اكتفتْ

●

والأرض تقتات الجسوم كأنما ... هذا الحِمام لتربها ميَّارُ

●

والترب نقليه ظلماً وهو والدنا ... وكم لنا فيه من قربى ومن رحم ؟

●

أعلمُ أني إذا حييت قذىً ... وأنني بعد ميتتي مدرُ
كم من رجالٍ جسومهم عفر ... تُبنى بهم أو عليهم الجُدرُ ؟

إن الحياة بعد الموت لا دليل عليها ، وهذا ما يؤلم حقاً . فإذا صح عذاب القبر، فالأولى أن تطرحوني على ظهر الأرض ليأكلني الوحش والطير :

قد ادعيتم فقلنا أين شاهدكم ؟ … فجاء من بات عند اللب مجروحا
إن صح تعذيب رمسٍ من يحل بـه … فـجنبـانيَ ملحـوداً ومـضـروحـا
الوحش والطير أولى أن تنازعني … فغادراني بظهر الأرض مطروحا

فيا ليت شعري إلى أين المسير ، وماذا عسى أن يكون المصير؟ لست أدري :

أرى هذياناً طال من كل أُمة … يضمنه إيجـازهـا وشروحـها
وأوصال جسم للتراب مآلـها … ولم يدرِ دارٍ أين تذهب روحها

●

سنؤوب في عقبى الحياة سـاكناً … لا علم لي بالأمر بعد مآبها

●

سأرحل عن وشَكٍ ولستُ بعالمٍ … على أي أمرٍ، لا أبا لك ، أُقدم

●

بنون كآباء ، وكم برَّح الردى … بضـب عـلى عـلاتـه وبنـونِ
دفنّاهم في الأرض دفن تيقن … ولا علم بالأرواح غير ظنونِ

●

أما الجسوم فللتـراب مـآلُها … وعييـت بـالأرواح أنـى تسـلك
أن تسأل العقل لا يوجدك في خبر … عن الأوائل إلا أنهم هلكوا

فإذا كان العقل عاجزاً عن الوصول إلى نتيجة إيجابية في هذا الموضوع فإن المعري لا يستبعد على قدرة الله أن تأتي بالمعجز . فقدرة الله لا يعجزها حشر الخلق ولا بعث الأموات :

وقدرة الله حق ليس يعجزها … حشرٌ لخلقٍ ولا بعثٌ لأجساد

●

بحكمة خالقي طيي ونشري … وليس بمعجز الخلاق حشري

●

ومـتى شـاء الذي صورنا … أشعر الميْت نشوراً فنُشُر

فافعل الخير وأمّلْ غبَّه فهو الذخر إذا الله حشر

ويبت في هذه المسألة في (سقط الزند) فيقول :

خُلق الناس للبقاء فضلت أُمة ينسبونهم للنفاد
إنما يُنقلون من دار أعما لٍ إلى دار شقوة أو رشاد

لكنه لا يتخذ مثل هذا الموقف الحاسم في (اللزوميات) وهي أصدق تعبير على آرائه الفلسفية من (سقط الزند) لا سيما وأن (سقط الزند)، يعود في أكثره إلى المرحلة الأولى من حياته ، فكل ما نجد في (اللزوميات)، حيرة يصحبها شيء من الثقة بالله القادر على كل شيء . فالشكوك لم تفارقه وإن كانت العودة أعز أمانيه :

أما الحقيقة فهي أني ذاهبٌ والله يعلم بالذي أنا لاقي
وأظنني من بعد ، لست بذاكرٍ ما كان من يسرٍ ومن إملاق

●

تقدم الناسُ فيا شوقنا إلى إتباع الأهل والأصدقاء
ما أطيب الموت لشرابه إن صح للأموات وشك التقاء
يا مرحباً بالموت من منتظرٍ إن كان ثَم تعارفٌ وتلاقي

وإذ أضناه الشك وأعوزه اليقين فلا أقل من أن يرجح الحشر على طريقة بسكال ، لأنه أقرب إلى أمانيه :

زعم المنجم والطبيب كلاهما لا تُبعث الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسرٍ أو صح قولي فالخسار عليكما

وحبذا لو كان الموتى يعودون إذن لأخبرونا بجلية الأمر :

لو جاء من أهل البلى مخبرٍ سألتُ عن قوم وارخت ؟
هل فاز بالجنة عمالها ؟ وهل ثوى في النار نوبخت ؟

●

فهل قام من جدثٍ ميت فيخبر عن مسمعٍ أو مرا ؟

●

لو كان ينطق ميتٌ لسألته ماذا أحسَّ وما رأى لما قدم ؟

ولكن الموتى لا ينطقون فما العمل ؟ ليعلل النفس بالأمل وليجتمع بالأحبة في النوم إن فاته الإجتماع بهم في اليقظة ، لا سيما وإن النوم أقرب الأشياء إلى الموت . قال في (سقط الزند) :

وبين الردى والنوم قربى ونسبة وشتان بُرء للنفوس وإعلال
إذا نمتُ لاقيت الأحبة بعدما طوتهم شهورٍ في التراب وأحوال

وقال في (اللزوميات) :

غُيِّب ميت فما رأته عينٌ ، سوى رؤية المنام

لقد أرَّقه التفكير في المصير وأعياه أمره . ولذلك فإنه في (الفصول والغايات ـ وهو من أواخر كتبه ـ يتمنى لو كان حجراً أو حيواناً ليرتاح من التفكير في مصيره :

ليتني كنتُ حجراً ، لا أمسي حذراً ، ولا أصبح وجراً

طوبى لا كدر ، من نباتٍ أخدر ، لا يتوقف كائنة بعد الموت .

والذي نراه أخيراً أن موقف المعري من المصير الإنساني لم يكن ثابتاً على حالٍ واحدة ، بل كان كثير الإضطراب والتموج ، إذْ كان يتبع الحركة العامة لمعتقده الديني هبوطاً وصعوداً ، وهي في هبوطها وصعودها تتأثر بدوافع شتى أهمها سَوْراتُ التشاؤم التي ظلت تصطرع في نفسه ، وكثرةُ تجاربه وازديادُ نضجه واتساعُ خبرته وتقدمه في الرؤى والتفكير والخيال .

* * *

هذا هو منهج أبي العلاء وفكره ورأيه في الشرائع والنبوّات والأديان. وأهم معالم فكره التزام الخط العقلي والتقيد به وعدم الخروج عليه . وطبعاً لم يكن من السهل أن أتتبع أقوال أبي العلاء في أمور العقيدة عامة والنبوّة خاصة ، فقد بثّها متناثرة مشتتة هنا وهناك في ثنايا قصائده وفصوله .

ومن الملاحظ أن دارسي فكر أبي العلاء وناقديه ينسبون إليه القلق

والإضطراب في التعبير عن آرائه وأفكاره ، وصدق الإيمان تارة ، وجرأة الكفر والإلحاد تارة أخرى . ولا عجب في هذا فأبو العلاء في صراع دائم بين الإيمان التقليدي الذي تلقنه في حداثته ، وبين الفكر الحرّ الذي وصلَ إليه بعد بحثٍ وتعمق ودراسة . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى أن الأجواء التي عاش فيها أبو العلاء كانت أجواء خانقة ، والعيون مبثوثة في كل مكان يقيدون على الناس أنفاسهم ويحصون خطواتهم ، فكان لا بد للمعرّي ـ في ظل هذه الظروف ـ من أن يرضي المتشددين في الدين الذين لا همّ لهم إلاّ تسقط ألفاظه التي تنطق بإنكار الشرائع والغض من الأنبياء والنبوّات . لذلك نسمعه يقول :

اصمت فإن كلام المرء يهلكه	وإن نطقت فافصاحٍ وإيجازُ
بني زمني هل تعلمون سرائراً	علمت ، ولكني بها غير بائح
يريدونني لأنطق ، ولكن لا ،	أرادوا منطقي،وأردت صمتي

أجل لقد أدرجنا أبا العلاء في مصاف الزنادقة ، ولكنّ ذلك لا يعني أنه صورة مكررة عنهم ، فإن أهم ما يميز أبا العلاء عن الزنادقة هو أنه اعترف بقصور العقل عن الإحاطة بكل شيء ، فكان واقعياً يدرك حدود العقل التي يبقى الإنسان فيها في عقال ، خلافاً للزنادقة الذين اشتطوا في إيمانهم بالعقل حتى جعلوه حكماً مطلقاً في كل شيء .

وكذلك فقد اختار أبو العلاء القالب الشعري لبث أفكاره وآرائه الجريئة . ومن المعلوم أن الشعر أكثر تأثيراً في النفوس من النثر لما له من إيقاع ووزن قادرين على إيصال المعنى بسرعة أكبر ، ثم إن الشعر مبذول لكل الناس ، أما الفلسفة فهي خاصة ومحصورة في طبقة معينة من الناس وهم النخبة العقلية .

وعلى عكس الزنادقة ، فقد عرفنا رأي أبي العلاء في العقيدة والنبوّات والشرائع من طريق انتاجه الخاص وليس من طريق خصومه أو مترجميه . حقاً إن أبا العلاء لم يضع كتاباً للطعن في النبوّة أو لنفي الوحي والمعجزات كما فعل ابن الراوندي مثلاً . ولكنّ الأبيات التي بثها أبو العلاء هنا وهناك في ثنايا قصائده من شأنها جعل حكمنا على أبي العلاء أصدق من حكمنا على الزنادقة الذين عرفناهم من طريق المؤرخين والخصوم .

الفصل الخامس :

الإمام الغزالي

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي[1] . ولُد بمدينة طوس (من أعمال خراسان) من أصل فارسي سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م ، وهذه المدينة هي اليوم خرائب تقع بضاحية مدينة (مشهد) الحديثة المعروفة . وكان والده رجلا فقيراً صالحاً لا يأكل إلا من كسب يده في عمل غزل الصوف ، وكان يطوف في أوقات فراغه على المتفقهة ورجال الدين ، ويغشى مجالسهم ويختلف إلى مجامعهم ويتوفر على خدمتهم ويجدّ في الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم . وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يُرزقه غلاماً صالحاً ويجعله فقيهاً وَيعقدُ مجالس الوعظ . وقد تحققت أمنيته في ابنيه الإثنين محمد وأحمد . فأما محمد فهو حجة الإسلام أبو حامد الذي كان أفْقه أقرانه وإمام أهل زمانه . وأما أحمد فكان واعظاً « تلين الصم الصخور عند سماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره » .

ولكن هذا الأب المسكين لم يُفسح له في الأجل حتى يشهد ابنيه وقد بلغا ما يتمناه لهما ، إذ قضى نحبه وهما صغيران . ويُذكر أنه لما حضرته الوفاة أوصى بهما صديقاً له متصوفاً من أهل الخير فقال له : « إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط وأشتهي استدراك ما فاتني في ولديَّ هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفد في ذلك جميع ما أخلّفه لهما » . فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن فني ما كان

(١) بالتخفيف نسبة إلى غزالة قيل إنها قرية من قرى طوس ، وبالتشديد نسبة إلى الغزَّال على عادة أهل خوارزم وجرجان ، فإنهم ينسبون إلى القصار القصاري ، وإلى العطار العطاري وإلى الخباز الخبازي . والياء هنا للتأكيد . وقيل للتمييز بين المنسوب إلى نفس الصنعة وبين المنسوب إلى من كان صنعة والده وحده ، ولكن الغزالي بالتخفيف أشهر .

خلّفه أبوهما . وتعذر على الصوفي القيام بقوتهما فقال لهما : « إعلما أني قد أنفقت عليكما ما كان لكما ، وأنا رجلٌ من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به . وأصلحُ ما أرى لكما أن تلجآ إلى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما » ففعلا ، وكان نظام المدارس يكفل للطالب القوت والتعليم ، وكان ذلك هو السبب في سعادتهما وعلو درجتهما . وكان الغزالي يحكي هذا ويقول : « طلبنا العلم لغير الله ، فأبى أن يكون إلا الله » .

على أن هذا الصديق المتصوف لم يكن مجرد وصي عليهما ، بل كان معلماً لهما أيضاً . وهكذا فإن استاذ الغزالي الأول كان رجلاً صوفياً .

ولسنا ندري في أي عمر ترك الغزالي وصيَّه الصوفي ، ولا كم أقام في مدرسته تلك .

وقد قرأ الغزالي في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس ، على أحمد بن محمد الراذكاني الطوسي بعد أن كان استاذه الأول بها يوسف النساج ، ثم جنح به عقله إلى الاستزادة من العلم فنزح إلى جرجان وهو لم يبلغ سن العشرين بعد ، وفيها تلقى العلم على الإمام أبي نصر الإسماعيلي . وكان الغزالي لا يعنى بحفظ ما يتلقاه من علوم أستاذه وإيداعه ذاكرته بل كان يكتفي بكتابته على القرطاس ، وهذا ما يُسمى « التعليقة » . ولا ندري كم أقام في جرجان ، غير أننا نعلم أنه عاد إلى طوس ومكث فيها ثلاث سنين بعد مغادرته لها ، يراجع ما تلقاه في جرجان على أثر الحادثة المشهورة التالية التي ذكرها في اعترافاته ، قال :

« قُطعت علينا الطريق وأخذ العيارون جميع ما معي ومضوا فتبعتهُم . فالتفت إليَّ مقدَّمُهم وقال : ارجع ويحك وإلا هلكت ! فقلت له : أسألك بالذي ترجو السلامة منه أن ترد عليَّ تعليقتي فقط فما هي بشيءٍ تنتفعون به . فقال لي : وما هي تعليقتك ؟فقلت: كُتب[1] في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك وقال : كيف تدعي أنك عرفت علمها ، وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم إليَّ المخلاة . فتركت تلك الحادثة في نفسي أثراً كبيراً وقلت في نفسي : هذا مستنطق

---

(١) أي كتابات .

أنطقه الله ليرشدني به في أمري . فلما وافيت طوس أقبلت على الإشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قُطع عليَّ الطريق لم أتجرد من علمي » .

وهذه الحادثة الطريفة إن دلت على شيء فإنما تدل على منازعه الصوفية المبكرة التي سيكون لها أكبر أثر في حياته الروحية . فهو يرى في جواب قاطع الطريق رسالة سماوية ونطقاً إلهياً لهدايته وتوجيهه وإرشاده ، وهذا لعمري إنما يشف عن نفحة صوفية قوية فيه لا سبيل إلى إنكارها .

ثم إن الغزالي قد قَدِم نيسابور ، إحدى مدن العلم والنور آنذاك ، فاتصل بإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ، وهو الذي عهد إليه وزير السلجوقيين نظام المُلك بالإشراف على المدرسة النظامية ، لأنه كان إمام عصره في التوحيد والأصول والمنطق ، وإليه انتهت رياسة المذهب الأشعري آنذاك . وكان أستاذاً جريئاً يعتمد في إثبات القضايا على التفكير الشخصي والأدلة العقلية ولا يتردد في عرض الآراء الشائعة والتقاليد المتوارثة على محك النظر الحر وإبداء رأيه فيها بلا مواربة أو مصانعة . وستجد هذه الصفات في أبي حامد تربة خصبة تُؤتي أُكُلَها بعد حين . ونظام المُلك هو الذي ابتدع المدارس النظامية (نظامية بغداد ، نظامية نيسابور ، نظامية بلخ . . . إلخ) . وأسسها على علوم السُّنة ليقوي نفوذ السلاجقة ولينافس بها أزهر الفاطميين آنذاك وعلوم الشيعة التي كانت تُلقى فيه . وكان نظام الملك هذا شديد التعلق بالصوفية والتعصب لهم مسرفاً في البذل عليهم وإعداد التكايا لهم ، حتى ليعاتبه السلطان ملكشاه لإسرافه في النفقة عليهم وإهمال الجيوش فيُجيبه : « أنا أقمت لك جيشاً يُسمى جيش الليل ، إذا نامت جيوشك ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامهم صفوفاً بين يدي ربهم ، فأرسلوا دموعهم وأطلقوا ألسنتهم ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك . فأنت وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون وببركاتهم تُمطرون وتُرزقون » . وسيكون لذلك أثرٌ حاسم في تطور الغزالي الروحي .

وهنا تبدأ حقبة جياشة في حياة الغزالي . فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يصلح أن يكون منهلاً لروحه الظمأى وغذاءً لعقله المتعطش ، كما وجد في استاذه المتحرر الجرأة في النظر والخروج عن مسالك التقليد . فأكب على دروس الفقه والأصول والمنطق والكلام ، وبرع في المذهب والخلاف والأصلين ،

وقرأ الفلسفة ، و« أحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وتصدى للرد عليهم وإبطال دعاويهم، وصنف في كل فن من هذه العلوم كتباً أحسن تأليفها وأجاد في وصفها وترصيفها» كما يقول ابن السبكي . وربما بدأت شكوكه هناك أيضاً .

ولكن استاذه وصديقه إمام الحرمين لم يلبث أن توفي سنة ٤٧٨ هـ ـ ١٠٨٥ م . ورأى الغزالي نفسه ضائعاً وحيداً . ففارق نَيْسابور حزين القلب كسير الفؤاد ، وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً . غير أن تفكيره قد نضج ومداركه قد اتسعت وكان له من العلم ما يجابه به العلماء الأعلام ، ومن الفصاحة والذكاء ما لا يحده الطموح . فلا عليه ـ وقد فقد استاذه وأطلق من إساره الذي كان يحبسه عن حظوظ نفسه وعن المغامرة الكاملة في الحياة ـ أن يلتمس سبيله إلى المجد ويسعى إلى الظهور واكتساب الشهرة .

وهداه القدر إلى معسكر الوزير نظام المُلك الذي تحدثنا عنه . فلقيه هذا الأخير وأكرم مثواه وبالغ في الإقبال عليه لعلو درجته وظهور اسمه وحسن مناظرته وجري عبارته . وكان مجلس الوزير محط رجال العلم ومقصد الأئمة والفصحاء . فوقعت للغزالي اتفاقات حسنة من الاحتكاك بالأئمة وملاقاة الخصوم اللدد ، ومناظرة الفحول ومناقدة الكبار . وظهر الغزالي عليهم واستطار صيته وذاع اسمه في الآفاق وسارت بذكره الركبان . ثم ولاه الوزير التدريس بمدرسته النظامية في بغداد ، التي كانت إذ ذاك حاضرة العالم الإسلامي بالشرق ، وأمره بالتوجه إليها . فقَدِم بغداد في جمادى الأولى عام أربع وثمانين وأربعمائة ، وسنه نحو الثلاثين ، ودَرَّس بالنظامية وأعجب الخلقَ حسنُ كلامه وكمال فضله وفصاحة لسانه ، وبهرتهم نكته الدقيقة وإشاراته اللطيفة ، وأحبوه . وأقام على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا والتصنيف مدة ، عظيم الجاه زائد الحشمة عالي الرتبة مسموع الكلمة مشهور الاسم ، تُضرب به الأمثال وتُشد إليه الرحال ، على حد قول إبن السبكي . وصار بعد إمامة خراسان إمام العراق .

ثم تفكر في نيته في التدريس ، « فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنتُ أني على شفا جرفٍ هار » كما يقول : فصمم على الخروج من بغداد وترك جميع ما كان عليه . لكن شهوات الدنيا ظلت تجاذبه « بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل الرحيل ! فلم يبقَ من العمر إلا القليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت

فيه من العلم والعمل رياء وتخييل .

« فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الأخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الإختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني حتى أعتُقل عن التدريس . فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة (إليَّ) ، فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم (لي) لقمة ، وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج ، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم .

« ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يُجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال »[1] .

ترك التدريس الذي كان قد أقام عليه أربع سنوات ، وفارق المنصب والجاه ، واستناب أخاه على موضعه من المدرسة النظامية ، ثم خرج من بغداد ودخل الشام وبقي فيها قريباً من سنتين لا شغل له إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة . فكان يعتكف في مسجد دمشق ، فيصعد منارة المسجد طول النهار ويغلق بابها على نفسه . ثم رحل إلى بيت المقدس وجاور به مدة . فكان يدخل كل يوم الصخرة ويوصد بابها عليه . ويُقال أنه دخل إلى مصر وأقام بالإسكندرية مدة ، وإنه قصد منها الركوب في البحر إلى بلاد المغرب على عزم الإجتماع بالأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش ، لما سمع عن عدله . فبلغه نعيه فعاد أدراجه وظلّ يجول في الآفاق ويزور المشاهد ويطوف على الترب والمساجد ، ويهيم على وجهه في الصحاري ويأوي القفار ، ويجاهد نفسه ويكلفها مشاق العبادات ويبلوها بأنواع القُرَب والطاعات . ودامت هذه الحالة نحو عشر سنوات .

ثم عاد إلى وطنه بطوس ، واشتغل بنفسه ، وصنّف الكتب المفيدة في عدة

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال صفحة ١٠٠ - ١٠١ .

فنون . ولما وزر فخر الملك أحضر أبا حامد والتمس منه ألا تبقى أنفاسه عقيمة ، وألحّ عليه في ذلك ، بل لقد أمره أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور ، حتى لقد بلغ هذا الإلزام حداً كاد ينتهي ، لو أصر الغزالي على الخلاف ، إلى حد الوحشة . فلبى دعوته إلى حين ثم ترك ذلك وعاد إلى بيته في وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة للمشتغلين بالعلم في جواره ووزع أوقاته على وظائف الخير ، من تلاوة القرآن ومجالسة أرباب القلوب والقعود للتدريس ، وإدامة الصيام والقيام وسائر العبادات . وكانت خاتمة أمره إقباله على دراسة الحديث ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين (البخاري ومسلم) بعد أن لم يكن طلب شيئاً في هذا العلم . إلى أن وافاه الأجل يوم الاثنين الرابع من جمادي الآخرة سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م . ولم يعقب إلا البنات . وقد كان له ولد مات في طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبا حامد » .

ويذكر مترجموه أنه كان له من الأسباب إرثاً وكسباً ما يقوم بكفايته ونفقة أهله وأولاده . فما كان يباسط أحداً في الأمور الدنيوية ، وقد عُرضت عليه أموال فما قبلها وأعرض عنها واكتفى بالقدر الذي يصون دينه ولا يحتاج معه إلى التعرض للسؤال والمنال من غيره .

مؤلفاته

يُعَدّ الغزالي من أغزر مفكري الإسلام مادة ومن أطولهم نَفَساً في التأليف ومن أكثرهم إنتاجاً وتنوعاً . حتى لقد نقل النووي عن بعضهم في كثرة محصول الغزالي من الكتب والتواليف والرسالات والتصانيف أنه قد أُحصيت كتب الغزالي ووُزعت على عمره فخص كل يوم أربعة كراريس . لذلك وصفه أحدهم بأمير الكتّاب . وقد أوصل بعض المؤلفين كتب الغزالي إلى حوالي (٣٠٠) كتاب ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود . فقد أربت مؤلفاته المطبوعة على الأربعين كتاباً ، هذا عدا المخطوطات التي لم تطبع بعد ، وما أكثرها ! وكذلك عدا الكتب المفقودة التي لم تصل إلينا ! فهو لم يقتصر على فن واحد من فنون المعرفة ، بل له تصانيف في شتى الفنون . فقد ألّف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب والشعر والتصوف وعلم الإجتماع وعلم الأخلاق وعلم النفس وخواص القرآن وأسرار المكاشفات والوعظ والإعتقاد والإرشاد والترهيب

والترغيب والفلك والفتيا ، وفي علم الشريعة وفي علم الحقيقة ، بل حتى في علوم الحرف وأسرار الروحانيات وخواص الإعداد ولطائف الأسماء الإلّهية وفي السماء وغيرها . وإذا علمت أن الغزالي قد ألّف في كل هذه الفنون ، ولم يعش أكثر من خمس وخمسين عاماً قضاها بين طفولة وتلمذة وتدريس وعبادة وأمراض وأسفار ، ونوم عرفت أي رجلٍ هو .

وقد ابتدأ الغزالي بالتأليف وهو لا يزال طالباً للعلم على استاذه الجويني إمام الحرمين . ويذكر بعضهم وقوع نوع من الجفاء بين التلميذ والاستاذ لعل سببه ابتداء الغزالي بالتدريس والتأليف في تلك الفترة المبكرة من حياته مما أوغر صدر الأستاذ . ويظهر أن الغزالي لم يترك الكتابة والتأليف حتى في فترة السنوات العشر التي قضاها في التنقل والعبادة .

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن عدداً كبير من الكتب قد دُست على الغزالي من بعده كما حصل مع غيره من المشهورين في تاريخ الفكر . فلم يكن على الإنتحال والتزييف إذ ذاك رقيب ولاحسيب ، ولم تكن حقوق التأليف معروفة يومئذٍ ، ولم يكن التحقيق في أصول الكتب ميسوراً لمن أراده .

وأياً ما كان الأمر فإن مؤلفات الغزالي لا يمكن استيفاؤها هنا كلها ولذلك سنجتزىء بأهمها :

مقاصد الفلسفة : بسط فيه آراء الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من فلاسفة العرب ، وحلل مبادئهم وشرح أقوالهم ، استعداداً لهدمها كما بيّن هو ذلك في المقدمة . وهو من أحسن الكتب التي تلخص وضع الفلسفة إلى عهده .

تهافت الفلاسفة : الذي ردَّ فيه على أقوال الفلاسفة ونقض تعاليمهم وأبطل حججهم وأظهر ما فيها من تناقض ومخالفة للعقل . ويُعَدّ هذا الكتاب حدثاً فكرياً فاصلاً بين عهدين من عهود الفلسفة في المشرق ، إذ لم تستطع الفلسفة بعده أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل .

إلجام العوام عن علم الكلام : واسمه يدل على موضوعه ، فهو دعوة لعامة الشعب إلى الإكتفاء بالأدلة المأخوذة من المشرع لمعرفة الله تعالى ، وعدم الخوض في أدلة المتقدمين لأن مقدماتهم وبراهينهم تبلبل ذهن الرجل العامي البسيط وتقلق قلبه ، بدلاً من أن تقنعه .

إحياء علوم الدين : وهو أعظم كتبه في الأخلاق والتصوف ، ألّفه في أخريات حياته حين جنح إلى اعتزال الناس ، ثم قرأه في دمشق وبغداد ، ووضع له مختصرات عديدة منها (الوجيز) ومنها (المبسوط) . وقد شرح الغزالي في (الإحياء) طرق النجاة للمسلمين ببيان حقيقة العقائد وتفصيل المعاملات والعبادات . وقد بلغ من شهرة هذا الكتاب أن كثيراً من أجزائه فُصِّل على حدة واتُّخذ كتباً مستقلة . وهو إلى ذلك فريد في تبويبه وترتيبه ويحوي جميع العلوم الشرعية والإجتماعية التي يحتاج إليها كل مسلم في حياته الدينية من شتى وجوهها . فهو بذلك موسوعة ضخمة لعلوم الدنيا والآخرة .

معيار العلم : في فن المنطق ويُسمى أيضاً (معيار العلوم) .

ميزان العمل : وهو في التهذيب ورسم الطريق إلى العمل الصالح .

القسطاس المستقيم : في بيان ميزان العلوم ،وهو من أواخر كتب الغزالي .

مشكاة الأنوار : في فلسفة التصوف ، وهو من كتبه المتأخرة أيضاً ، وقد تحدث فيه عن أسرار الأنوار الآلهية .

الإقتصاد في الإعتقاد : وفيه تبرز شخصية الغزالي المتكلم .

فرائد اللآلي من رسائل الغزالي : مجموعة فيها (معراج السالكين) و(منهاج العارفين) و(روضة الطالبين) .

المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال : وقد وضعه في سنواته الأخيرة وذلك عند عودته إلى التدريس في نيسابور عام ٤٩٩ هـ ـ ١١٠٦ م . وهذا الكتاب الصغير لا تجد في الآداب العالمية إلا قليلاً من أمثاله بأسلوبه ومنحاه ووحدة غرضه وإستقامة منهجه . وهو قصة حياة فكرية مضطربة وألم نفسي ، ونزاع عميق بيْن العقل والإلهام ، من نوع الإعترافات أو المذكرات الخاصة التي نقرؤها لبعض كتّاب كأوغسطين وبسكال وديكارت وروسو وغيرهم . فهو يشرح لنا تطور الغزالي في التفكير والسعي وراء الحقيقة ، ويعرض الحالات النفسية التي ذاق مرارتها وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين . وليس في هذا الكتاب مذهب فلسفي خاص ، ولا نظرية مجردة ، وإنما هو قصة تحول وجداني أو اهتداء ديني ، إنه حكاية حال الغزالي نفسه ، وذكر انحلال رابطة التقليد عنه ، واستيلاء الشك عليه ، ثم استشفائه بأدوية التصوف .

أسـلوبه

يتميز أسلوب الغزالي بالجزالة والوضوح وقوة التعبير . تقرأ فلا يخفى عليك شيء مما يريد أن يقول ، وتشعر في كل جملة من كلامه بأن هناك قلباً ينبض وفكراً يتدفق وروحاً يخفق على القرطاس ويشدو بين الكلمات ويمنحك متاعاً وعذوبة . فأسلوبه يبدو لك كأنما يخفق بالحياة ويتسلل إلى القلوب مناجياً الضمائر والأحاسيس . وقد اجتمعت للغزالي مواهب خطيب مفوه ، ورسول صادق ، وحكيم ماهر يغوص على المعاني . فجاء أسلوبه مخالفاً لأسلوب الفلاسفة التقليديين الذين تتعقد ألفاظهم وتغرب مصطلحاتهم ويذهبون في الإبهام والغموض كل مذهب . لقد حرص الغزالي أشد الحرص على إفهام القراء وإقناعهم بما يريد إبلاغهم إياه بالمعقول والمسموع معاً ، فلا يؤثر في عقل القارىء وحده ، بل يستعين على ذلك أيضاً بشعوره وقلبه وحدسه . ولذلك نراه يجانب التعقيد والاصطلاحات الفنية ، ويكثر من ضرب الأمثال في تقريب المعاني الدقيقة وتوخي السهولة بغير صنعة ، والبساطة بغير كلفة ، وهو لا يحفل بفنون الصياغة اللفظية ، لأن كل همه منصرف إلى الوصول إلى قلبك والنفوذ إلى لبك بأيسر ما تكون العبارة وأبسط ما يكون الأداء . فما كان ليعنى بالألفاظ وتنميقها بل بالمعاني وتجريدها ، ومع هذا تنثال على لسانه أعذب الألفاظ وأكثرها سلاسة وأحسنها أداء . ولا تسل بعد ذلك عن جمال المعاني .

والغريب أن الغزالي من الإستهانة بالألفاظ وعدم العناية بترصيفها وسبكها أنك تحس وأنت تقرأ عباراته كإنما كتبها دون أن يراجعها ، وما كان أجدره بإعادة قراءتها ، فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت . وعندما سُئل في ذلك أجاب بأن غايته تصريف المعاني والأفكار لا تصريف الألفاظ والأقوال .

إن المعاني تنثال عليه ويأخذ بعضها في أعناق بعض بسرعة مذهلة لا تطاولها قدرته على السبك والتنميق . كما أنه كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف وفي أحوالٍ شاذة : من سفرٍ ومرض وتبلبل أفكار ومنازعات خصوم لا تتيح له الفرصة الكافية لإعادة النظر فيما يكتب ويدبج . فالصحة والإستقرار وهدوء البال شروط لا بد منها للكتابة والتأليف ، وهذا هوالسبب فيما نرى في بعض عباراته من ضعف وركاكة وخللٍ في النحو . وقد روجع في ذلك كما ذكرنا فأنصف من نفسه وقال في بعض كتبه : « فهذا الآن حديث يطول ويحتاج إلى إطنابٍ وإسهاب ،

وقد أعلمتك أني مشتغل ، مبدد لشمل النفس ، كليل الخاطر » أما ما نقع عليه من خلل في النحو فقد اعترف أنه لم يدرس ذلك الفن ، واكتفى بما يحتاج إليه منه في كلامه ، هذا مع أنه كان يؤلف الخطب ويشرح الكتب بالعبارات الرائعة التي يعجز الأدباء والفصحاء عن أمثالها ، وقد أذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه فما كان قصده إلا « المعاني وتحقيقها ، دون الألفاظ وتلفيقها » .

شخصية الغزالي وعلمه وخصائص تفكيره

كان الإمام الغزالي مثلاً بارزاً على رفعة الخلق وكرامة العلم والعلماء ، فهو لم يتخذ العلم سبيلاً إلى جاه الدنيا وسلطانها ، ولكنه كان مخلصاً لتفكيره صادقاً لخليقته ونفسه العظيمة التي بين جنبيه ، فقنع بحياة العزلة ، ورضي الفاقة ، واثر بساطة العيش فأحدث بذلك أثراً عظيماً في نفسية عصره ومزاج جيله .

لقد كان الغزالي من أكبر أعلام الفكر الذين أنجبهم الإسلام واعتز بإنجابه لهم . ولعله ما من شخصية في التاريخ أثارت من الإعجاب والتقدير ومن النقد والطعن في آنٍ واحد كما أثارت شخصية الغزالي . فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى إليه الشبهات ، وخاصمه آخرون حتى كفَّروه وجهَّلوه . وهذا لا يكون إلا لكل عظيمٍ فذ عملاق .

فشخصية الغزالي هي بحق من ألغاز التاريخ ومن مواقف العقول .

إنه نسيج وحده علماً وعقلاً ولوذعية ؛ وكان بفضل قوة خاطره وشفوف نفسه ورقة وجدانه جم الفضول ، كثير التطلع ، بعيد الغور ، غواصاً على المعاني الدقيقة ، مناظراً محجاجاً ، يتهجم على كل مسألة ، ويجادل في كل معضلة ، يطالع كل كتاب ويصنف في كل عقيدة . وقد عُرف عنه مرونته في التفكير وقدرته على تقليب وجوه الرأي . ولا نجد في تاريخ الفكر البشري إلا قليلاً يماثلون الغزالي في نهمه للمعرفة وجلده على البحث ورغبته في الوصول إلى الحقيقة .

وقد أدرك من نفسه تلك الهبة وحدثنا عنها طويلاً في كتابه (المنقذ من الضلال) بعُجب ظاهر بلغ حد المباهاة بذكائه والإطراء بإقباله على العلم :

« ولم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري ، منذ راهقت البلوغ ، قبل

بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان الحذور ، وأتوغل في كل مُظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محقٍ ومبطل ، ولا أغادر باطنياً إلا وأحبّ أن أطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً إلا وأُريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا وأحرصُ على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصّد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جِبلّتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلّت عني رابطة التقليد ، وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »[1] .

ومن مطالعة عناوين الكتب التي وضعها الغزالي نستطيع أن نعلم أي مدى من السعة والتنوع بلغه هذا الرجل الذي أحدث دوياً في عصره وترك أثراً باقياً من بعده . فما نعرف كثيراً من العلماء تبحروا في العلم مثل الغزالي في التبحر ، ولا عديداً أحدثوا بكتبهم ما أحدث هو في الدين والدنيا من حُسن الأثر . لقد كان إنساناً جديداً سبق عصره ككل نابغة وتقدم جيله ككل مصلحٍ عظيم .

لقد كان مطلعاً على ثقافة عصره جلها إن لم نقل كلها ، لكنه كان حراً في انتفاعه من هذه الثقافات ، مرناً في مقارعتها وهضمها ، واسع الصدر في مناقشتها وعرضها ، متأنياً في اختيار أصلحها .

درس علم الكلام وألّف فيه . ومع أنه تبنى مذهب الأشاعرة وسلك طريقهم إلا أنه لم يلتزم بجميع ما قالوا به بل خرج على بعض آرائهم وتعاليمهم .

ودرس الفلسفة وألّف فيها وصنف حتى كان آيتها المعجزة وحجتها البالغة وفارسها العَلَم . ولكنه خرج عليها وأحدث تطوراً عظيماً في تاريخها .

ودرس الباطنية التعليمية وألّف فيها شارحاً حقيقتها مهاجماً لها مبيناً

---

(١) المنقذ من الضلال ، صفحة ٥٩ ـ ٦٠ .

خطرها .

ودرس الصوفية وآمن بها فكرةً وسلوكاً ، لكن ذلك لم يمنعه من أن يُهاجم ما فيها من تطرفٍ ومجانبة للحق وأن ينتقد أصحابها نقداً مراً .

ودرس الأصول والفقه الشافعي وألّف فيهما الكتب القيمة العظيمة ، ولكن ذلك لم يمنعه من مخالفة الشافعية في بعض ما يقولون به ويذهبون إليه .

وكان يصدر في هذا كله عن إيمانه بذاته وثقته بقدرته على البحث والاستقصاء ، وازدرائه للتقليد والمقلدين ولو كانوا على حق . فهو مؤمن بالإجتهاد وإعمال العقل ، منكراً للتقليد ، خصم عنيف للتبعية ، متميز بالسماحة والسعة وحرية الرأي .

لقد كان شعاره « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله » فهو لا يريد أن يقيد نفسه بالإنتساب إلى فرقةٍ ما أو مذهبٍ خاص ، ولا أن يربط تفكيره إلى مركبة جماعة من جماعات العلم يفكر تفكيرهم ويذهب مذهبهم ، بل هو ينشد الحق أينما وجده ، فيأخذ من آراء المتكلمين ما يؤمن به ، ومن آراء الفقهاء ما يعتقده ، ومن أقوال الفلاسفة ما يثبت له ، بلا عصبية ولا جمود . فهو يبيح لنفسه الإجتهاد في الرأي ويطلب من كل من يأنس في نفسه القدرة عليه أن يجتهد رأيه ليكون صاحب مذهب وعقيدة ، لا عبداً من عبيد التقليد . ويستبين لنا مذهب الغزالي الفكري هذا في كتابه (ميزان العمل) حيث يقول : « لعلك تقول :كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية وبعض المتكلمين ، ولا يُفهم الكلام إلا على مذهبٍ واحد . فما الحق في هذه المذاهب ؟ فإن كان الكلم حقاً فكيف يُتصور هذا ؟ وإن كان بعضه حقاً فما ذلك الحق ؟ »[1] .

هنا ينصحنا الغزالي بأن نطرح المذاهب ، فليس واحد منها « معجزة يترجح بها جانبه . فجانبْ الإلتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة أعمى ، تقلد قائداً يرشدك إلى طريق . . .

---

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ .

فلا خلاص إلا في الإستقلال »[1] .

هذا هو دستور الغزالي في طلب الحق والبحث عن الحقيقة . إنه يهيب بكل أحد أن يتخذه دستوراً له ومَشْرَعاً ينهل منه ، ومحجة يسير على هداها، أن ينشد الحق لا المذهب ، ويعرف الحق أولاً وبالحق يعرف أهله . أما ضعفاء العقول فيعرفون الحق بالرجال . وكان من عادته إذا تصدى لمناقشة علم من العلوم وإبداء رأيه فيه وبيان ما ينطوي عليه من فساد ، أن يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلم أهله فيه ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، وإذ ذاك يمكن أن يكون حكمه على ذلك صحيحاً ، وما يدعيه فيه من فساد حقاً . فإنَّ رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رمي في عماية .

وعلى كل حال لقد كان الغزالي جامعة للفنون ، وقد صنف فيها كلها إلا النحو فإنه لم يكن بذاك ، وإلا الحديث فإنه كان ضعيف الرواية والنقل للحديث ، وكان يقول « أنا مزجي البضاعة في الحديث » وقد عكف عليه في آخر عمره ليعوض ما فاته منه .

والحق أن الغزالي إنما يفهمه القلب أكثر مما يحيط به العقل ، ويدركه الحس ويدنو منه الوجدان أكثر مما يحلله الفكر والبيان . وبكلمةٍ واحدة : يجب أن يُعانى ويُتذوق أكثر مما يُقرأ .

في أغواره قوى ضخمة تفور وتتصارع وتتهيأ للحركة والوثوب . . . وهناك في أعمق عمق في نفسه وقلبه ووجدانه ينابيع وتتدفق تيارات وثورات .

كانت حياته وما انبثق منها من اشعاعاتٍ وإشراقات وما ابتدعت من مناهج في التفكير والتأمل والروحانيات ، لحظة جوهرية في تاريخ الفكر الإسلامي . إنها حقاً من نقاط التحول في الأفق العقلي ومن مطالع النماء والخصوبة في التفكير الروحي في الإسلام .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠٩ .

لقد جاء الغزالي ليضيف جديداً إلى الفكر الفلسفي في الإسلام. لقد جاء لا ليكون صورة مكررة من الناس أو الفلاسفة والعلماء ، أو سطوراً متلألئة في كتب التاريخ بجانب السطور التي خطها المفكرون أو العابدون .

لقد جاء ليكون كتاباً وأمة ، جاء ليقيم منهجاً ويشق طريقاً ويفتح أفقاً جاء ليكون حجة الإسلام .

الغزالي بين الشك واليقين

إن رجلاً كالغزالي ، دأبه البحث عن الحقيقة وطلب المعرفة والتماسها في جميع مظانها والوصول إلى اليقين في كل أمر ـ إن رجلاً هذا شأنه لا بد له أن يكون حذراً في كل ما يقبل عليه وأن يتشكك في كل ما يعرض له ، فلا يتساهل في أمرٍ ، ولا يستقيم له رأي إلا بعد طول فكرٍ وأناة .

لذلك فهو لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل والنِّحل وسلطان التقليد في إعتناق هذه أو تلك ، ووافق ذلك منه عقلاً متطلعاً ذكياً ، حار أمام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فداخله الشك في أمرها . وقد أحس دبيب الشك هذا في وقتٍ مبكر جداً من حياته فآمن به طريقة واعتنقه منهجاً . فالشكوك في مطلع حياة الغزالي هي طريقه إلى الحق . يقول في خاتمة كتابه (ميزان العمل) : « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث . . . فناهيك به نفعاً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق . فمن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة »[1] . تلك هي شريعة الغزالي ، وهذا هو منهاجه العلمي .

نظر الغزالي حوله فرأى أن العقائد تنتقل إلى الإنسان عن طريق التقليد . فصبيان النصارى « لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام »[2] . وسمع الحديث المروي عن النبي عليه السلام حيث قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصِّرانه أو يمجسانه » .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المنقذ ص ٦٠ .

فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا ، لأنه لم يجد فيها يقيناً ، فتحرك باطنه إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية التي يكون عليها قبل حصول الإعتقادات ، وحقيقة الحقائق العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها من الباطل اختلافات .

إنه يرى أن الفطرةالأصليةواحدة عند الناس جميعاً ، ولذلك فهو يستطيع أن يبدأ منها بحثه عن اليقين خالصاً من شوائب العقائد والوراثة والتقليد . فليبحث عن العلم اليقيني . وما العلم اليقيني ؟ « إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأمّا الشك فيما علمته فلا .

« ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني »[1] .

ذلك هو العلم اليقيني كما عرفه الغزالي وأراده ، فراح ينشده . إنه ذلك العلم الذي لم يأخذه وراثة عن والدين أو تقليداً عن أحد ، إنه ذلك العلم الذي تبلغ درجة اليقين فيه ما أشار إليه المثل الذي ضربه ، فلا أحد يقدر على تشكيكه فيه ولو قلب أمامه العصا ثعباناً ، وكل ما يستطيع أن يتركه فيه من أثر إنما هو التعجب من تلك القدرة ، لا الشك فيما علم . إنه يريد أن يعرف العلم اليقيني فيعرف أهله ، لا أن يعرفه من أحد مهما بلغت حجته أو تناهت قدرته أو نَبُهَ شأنه . فهو إذ يعلم بأن العشرة أكثر من الثلاثة فلن يتحول عن معرفته تلك أو

(١) المنقذ ص ٦١ .

يحيد ، وإن أتوا بسحرٍ عظيم .

وكل علم لا يتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . فمقياس اليقين إذن هو الأمان ومعنى الأمان الثقة ، ومقياس الثقة انكشاف العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا شبهة . ولا بد لمن يقرأ كتابي (التأملات) و(مقال عن المنهج) لرائد الفلسفة الحديثة ديكارت أن يدرك قيمة معيار العلم عند الغزالي واشتراطه في اليقين وضوح الأفكار وانكشافها للعقل انكشافاً لا شبهة فيه .

ثم إن الغزالي وقف يتصفح علومه عساه يقع على علمٍ يكون هاديه لليقين ، فلم يجد علماً موصوفاً بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات . فلننظر ما يكون من شأن الحسيات والضروريات معه : « فقلت الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات » .

وهنا يقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات يتأمل فيها « بجدٍ بليغ » كما يقول ، ليرى إن كانت ثقته بالمحسوسات وأمانه من الغلط في الضروريات من جنس أمانه الذي كان من قبل في التقليديات ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، وعندئذٍ يجب رفضه ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له .

وهنا يتساءل الغزالي : هل يمكنه أن يشكك نفسه في المحسوسات ؟

ويطول به التشكك . وأخيراً يصل إلى قرار : « فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة بل على التدريج ، ذرةً ذرةً ، حتى لم يكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته »[1] .

---

(١) المنقذ ، صفحة ٦٢ ـ ٦٣ .

إذن ثم حاكمان : حاكم الحس وحاكم العقل ، وكلاهما يناقض الآخر في حكمه ، فأيهما نصدق ؟

على كل حال لقد بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات فلا بدّ أن يحتكم إلى العقليات التي هي من الأوليات ، فلعله لا ثقة إلا بها « كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً » .

وكاد الغزالي يركن إلى عقله لولا شبهات منطقية معقولة عرضت له ، أثارتها المحسوسات وقد هُزمت أمام العقليات . ها إن العقل قد صاول المحسوسات وصرعها ، ووقف وحده منتصراً في المعركة ، ولكن أليس من الممكن وقد سيطر العقل على هذه المعركة أن يبرز له خصم جديد أقوى منه ، فيصرعه كما هو صرع المحسوسات ، ويغنم منه جميع غنائمه ؟

إن الغزالي يتخيّل حواراً جرى بينه وبين المحسوسات ، فهي تخاطبه قائلة : « بِمَ تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ؟ وقد كنتَ واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذّب العقلَ في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على إستحالته »[1] .

إن الغزالي لا يحير جواباً وقد سمع ما سمع . قال : « فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها » .

« لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت

(١) المصدر السابق صفحة ٦٣ .

أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

« ولعلّ تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله ﷺ : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويُقال له فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية . فإذا لم تكن مُسلَّمة لم يمكن ترتيب الدليل »[1] .

فالبراهين العقلية لم تستطع أن تُعيد اليقين إلى قلبه ، لأن البرهان لا يكون إلا من العلوم الأولية ، فإذا لم تكن العلوم مسلَّماً بها كان الدليل عقيماً غير منتج .

« فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والإعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين » .

ولكن كيف شفاء الله من ذلك المرض ؟ « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . إذن جاء علم الغـزالي اليقيني لا طريق الحسيات أو العقليات التي لا تغني والتي فشلت في علاج نفسه وطرد الشك منها ، بل بطـريق النفـث في الروع أو القذف في الصدر ، وهذا هو النور الإلهي الذي أفاض الله به عليه فانكشفت له البديهيات والحقائق الأولى ، ورجع إليه إيمانه بالمحسوسات والمعقـولات ، وزال شكه وعادت إليه طمأنينة نفسه . قال في (المنقذ) : « وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »[2] . ومما يلفت النظر في

---

(١) المصدر السابق صفحة ٦٣ ـ ٦٤ .
(٢) نفس المصدر ص ٦٤ ـ ٦٥ .

هذه العبارة كلمة « أكثر المعارف » فالغزالي لم يقل مفتاح كل المعارف بل قال مفتاح أكثرها . ومعنى ذلك أن هنالك معارف مفتاحها النور الإلهي وهي أكثر المعارف ، وأخرى مفتاحها الأدلة المحررة وهي معارف ضيقة . ويذهب الغزالي إلى قريب من هذا المعنى في (الاحياء) حيث يقول : « إن العلوم التي ليست ضرورية [أي العلوم التي نصل إليها بالتجربة والفكر والاستنتاج] إنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، (ولكن) تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب ، كأنه أُلقي فيه من حيث لا يدري ، وتارة تُكتسب بطريق الإستدلال والتعلم »[1] . أما العلوم الضرورية فإنها حاضرة في النفس منكشفة للعيان ، فلا يتوصل إليها بنظم الكلام وترتيب الحجج ، بل يتوصل بها إلى غيرها .

ثم يستطرد الغزالي في الإستدلال على كنه ذلك النور الذي قذفه الله في صدره ، من القرآن الكريم حيناً ، ومن أحاديث الرسول حيناً آخر . لقد شرح الله للغزالي صدره وهداه إلى اليقين ، وما كان ليهتدي لولا أن هداه الله . فلا المحسوسات أجدته ، ولا العقليات نفعته . وبذلك يتمثل الغزالي بقوله تعالى : ﴿ فمن يُرد الله أن يُهديه يشرح صدره للإسلام ﴾ ويقول إنه لما سُئل رسول الله ﷺ عن (الشرح) في هذه الآية قال : « نور يقذفه الله في القلب » . فقيل : وما علامته ؟ قال : « التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود » وهو الذي قال فيه رسول الله ﷺ : « إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . ويعلق الغزالي على هذا القول المنسوب إلى النبي عليه السلام بقوله : « فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين ، ويجب الترصد له » . ويؤيد الغزالي رأيه هذا بقول آخر منسوب إلى النبي عليه السلام : « إن لربكم في أيام دهركم لنفحات ، ألا فتعرضوا لها » .

وهكذا وصل الغزالي إلى اليقين بعد أن فتح الله على قلبه وقذف فيه النور ، وهو مِنّة من الله وفضل ، وهبة لا يحصل عليها إلا من صفت مرآة قلبه كما يقول الغزالي في (الأحياء) .

ولكن التحقق بهذا النور ليس بالسهل مطلباً ، بل هو عسير المنال ، ولا

---

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ١٦ .

يتأتى إلا لمن رحم ربك وأراد به خيراً ، وقليل ما هم ! ولذلك فلا مندوحة للباحث والحالة هذه عن « أن يعمل كمال الجد في الطلب حتى ينتهي إلى طلب ما لا يُطلب . فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة ، والحاضر إذا طُلب فُقد واختفى »[1] أي يجب على الباحث أن يبذل قصارى جهده في طلب الحقيقة واستقصائها في جميع مظانها ، حتى ينتهي إلى الأوليات التي لا يجوز طلبها لأنها حاضرة في النفس دائماً ، بل يجب طلب غيرها بها ، وإلا فقدت ، فهي الركيزة لما يأتي بعدها ، ولا ركيزة لها إلا حضورها في النفس وانكشافها بذاتها . فكل طلب لها وتعمق فيها يعرضها للضياع والتلاشي . لأن كل طلب لها لا يكون إلاّ بما هو أقل حضوراً منها وأقل إنكشافاً ومن هنا ضياعها وتلاشيها .

وإذن فهناك طريقان للمعرفة عند الغزالي : طريق الحدس الصوفي ولا يحصل لكل إنسان ، وطريق الإكتساب بدليل الإستدلال والتعلم . هذه هي النتيجة التي انتهى إليها الغزالي من شكوكه . ولولا ذلك لظل على سفسطته مجرد رجل مرتاب متشكك على غرار غلاة الشكاك من السوفسطائيين واللا إدريين الذين ينكرون المعرفة ، أيَّ معرفة ، ويؤكدون خداع الحس وقصور العقل عن إدراك حقائق الأشياء . أما الغزالي فقد امتاز من هؤلاء بأن شكه منهجي فلسفي ، حتى لقد كان أول القائلين بالشك المنهجي القويم فسبق بذلك ديكارت وأصحاب مدرسته . فهو شك مقصود ، مؤقت ، يجري لغاية معلومة ولا ينكر مقدرة العقل على المعرفة . إنه طريقة علمية مشروعة للتثبت من الشيء قبل التسليم به . ولئن شك الغزالي لفترة قصيرة في ضروريات العقل فإنه لم يلبث أن عاد إلى الإيمان بها « ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمنٍ ويقين »[2] . كما يقول . بل إن الغزالي وهو في غمره شكه أكثر ما يكون قرباً من العقل : فدعوته إلى الشك في التقاليد دعوة إلى العقل ، وتنبيهه إلى أخطاء الحس دعوة إلى العقل ، وعودته عن شكوكه استئناف لحياة العقل . فأيُّ إيمان بالعقل أقوى من هذا الإيمان ! .

ولكن الغزالي لا يؤمن بالعقل وحده بل لقد أضاف إليه كما رأينا المعرفة الذوقية التي انتهى إليها ، أي الحدس الصوفي المباشر الذي يستند إلى المدد الإلهي النوراني . فكأن اليقين العقلي الذي طالب به باديء ذي بدء والذي رفعه إلى

(١) المنقذ ، ص ٦٥ .
(٢) المنقذ ، ص ٦٤ .

مرتبة اليقين الرياضي لم يكن سوى يقين مرحلي ما عتّم أن فسح في المجال ليقين صوفي ذي مصدر علوي يقذفه الله في الصدر قذفاً لا يخضع للضرورة المنطقية والأقيسة العقلية ، وإنما هو تفضل إلّهي من جناب الحق يخصّ به فريقاً من عباده المقربين ، إنه إيثار الله لطائفة من الخواص بالمعرفة الذوقية المباشرة واختصاصهم بنفحات ثرة خصبة لا يعرفها إلا ذووها .

ولكن أين الله من هذه الأزمة ؟ كيف قذف النور في صدره وأعاده إلى اليقين قبل أن يستيقن به أولاً ؟ أم لعل في هذه الأزمة افتعالاً ؟

والذي يبدو لنا أن الغزالي كان يعرف مقدماً جميع النتائج التي انتهى إليها . فهو رجل صوفي ، لا شك في ذلك . فحادثة العيارين التي أسلفنا الكلام عليها تشف عن نوازع صوفية عميقة في نفسه ، وبالتالي عن تلمس المخارج الصوفية لكل مأزق يقع فيه والتأسي بأهل الطريق أرباب الحقائق الذوقية النورانية . والصوفي على إتصال دائم مستمر بالله ، يجده في كل صغيرة أو كبيرة في هذا الكون . إنه لا يحتاج إلى دليل عليه ، فكل شيء يسبح بحمده وينطق بوجوده ويشهد له ، فعلام الدليل عليه ؟

والغريب أن إيمان الغزالي بالله لم يكن وليد أزمة الشك التي مرَّ بها ، كما لم يتوصل إليه أيضاً ـ وهو الصوفي ـ نتيجة لمعرفة ذوقية مباشرة ، بل لقد انتهى إلى الإيمان به ـ بحسب رواية (المنقذ) ـ بعد طول ممارسته لصنفي العلوم الشرعية والعقلية وبأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تفاصيلها تحت حصر[١] .

الغزالي وأهم مشكلات الكلام

علم الكلام هو ـ كما يعرفه ابن خلدون ـ « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة »[٢] .

وهو من العلوم الحادثة في الملة ، قام على أكتاف فرقتين من أعظم الفرق منافحة عن الإسلام وأحسنها بلاء وأشدها اندفاعاً : هما فرقة المعتزلة وفرقة الأشاعرة ، ولكل من هاتين الفرقتين فضائلها ومزاياها ، حتى لتكمل إحداهما الأخرى .

---

(١) المنقذ ، ص ٩٩ .

(٢) المقدمة ٣ / ١٠٣٥ .

وسنعالج فيما يلي ثلاثاً من أمهات مشكلات هذا العلم أثارها المعتزلة وكيف وقف منها أبو حامد الغزالي زعيم الأشاعرة ، وحامل لوائهم في أواخر القرن الخامس للهجرة . هذه المشكلات هي : (أ) مشكلة العقل والنقل ؛ (ب) مشكلة حرية الإنسان ؛ (ج) مشكلة الصلاح والأصلح .

* * *

أولاً : المعتزلة

أ ـ مشكلة العقل والنقل

كانت مشكلة العقل والنقل من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي . فقد عُني بها المتكلمون والفلاسفة على السواء ، رغم الخلاف القائم بينهما ، وتناولها كل منهم من زاويته الخاصة ووضعوا لها شتى الحلول .

فقد بحث المتكلمون في صلة العقل بالنقل وأيهما أحق بأن يتقدم الآخر : العقل أم النقل ؟ وإلى أي مدى يمكن الإعتماد على العقل في مسائل التشريع والعقائد ؟ ولم يجدوا في ذلك أي حرج لأن القرآن نفسه يدعو إلى التدبر في الكون والتفكير في آيات الله وإستخدام العقل من أجل الوصول إلى الإيمان . وبذلك كان المتكلمون يتحركون في نطاق الشرع لأن أكبر همهم إنما كان الإنصياع للدين .

وأما الفلاسفة فإن إعجابهم بأرسطو وشيعته قد طغى على إيمانهم بالدين أو على الأقل صبغه بصبغة معينة . ولذلك فقد كان أكبر همهم أن يثبتوا للملأ أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة فلا خلاف إذن بين الدين والفلسفة . ولا بأس في هذه الحال ـ إن لم يكن من الواجب ـ تأويل النصوص الشرعية والتصرف في معانيها بحيث توافق أقاويل الفلاسفة اليونان ، واصطناع كل وسيلة ممكنة لتبديد ما لحق بالفلسفة من الظنة ، وإزالة ما علق بالأذهان من وجود جفاء بينها وبين الدين .

ويهمنا هنا موقف المتكلمين من مشكلة العقل والنقل ، وهو موقف نتبين فيه ثلاثة اتجاهات : فالإتجاه الأول هو إتجاه الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم ، وهم فئة من المتزمتين يرون تقرير سلطة الشرع وحدها ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما أتى به الشرع . والإتجاه الثاني هو إتجاه المعتزلة ، ويذهب أصحابه إلى أن

العقل يتقدم الشرع . والإتجاه الثالث هو إتجاه الأشاعرة وأهل السنّة عامة ، والغزالي خاصة ؛ وهم يذهبون في هذه المسألة مذهباً وسطاً : فمن ناحية ، يقولون إن الشرع متقدم على العقل ؛ ومن ناحيةٍ أخرى يجعلون للعقل مدخلاً في فهم الشرع ، وبذلك يؤكدون تظاهرهما وافتقار أحدهما إلى الآخر . إنهم خلافاً للحشوية لا يعزلون العقل عن النقل ، وخلافاً للمعتزلة لا يقدمون العقل على الشرع .

ولما كان إتجاه الحشوية ليس بذي بال هنا فلنحصر الكلام في إتجاه المعتزلة ولنتوسع فيه ، ثم نعقّب عليه باتجاه الغزالي فيما بعد . فنقول :

المعتزلة هم رواد النزعة العقلية في الإسلام وطلائعها . فهم يمتازون من سائر الفرق الإسلامية الأخرى بتعظيمهم للعقل تعظيماً لا حدود له ، وبإيمانهم به وثقتهم بمقدرته ثقة لا نجد لها نظيراً بين الفرق الدينية الإسلامية وغير الإسلامية . ولقد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة(إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع) . فقد راعهم الحشو الكبير الذي دخل الحديث وتسرب الإسرائيليات إليه ، كما ضاقوا ذرعاً بطريقة السلف في إقبالهم على هذا الحشو بلا ضابط اللهم إلا ضابط السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض العقـل وحده بل يعارض السمع أيضاً . ثم امتدت معارضة المعتزلة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر وعدم التأويل حتى ولو كانت قواعد اللغة تجيز هذا التأويل . وهنا ظهرت الاصطلاحات الفنية مثل : (العقل) في مقابلة (النقل) و(الفكر) في مقابلة (السمع) و(التأويل) في مقابلة (التقليد) و(التوفيق) في مقابلة (التوقيف) و(الدراية) في مقابلة (الرواية) . وبدأ النزاع عنيفاً تتدخل فيه السياسة أحياناً والتنافس العلمي أحياناً أخرى . ووقف المعتزلة في قمة الصراع يبلون فيه خير بلاء .

فهم يؤكدون أن « الفكر قبل ورود السمع » وأن « العقل قبل النقل » . فالعقل ، في نظرهم هو المعيار الكامل الوحيد الذي به إنما تُعرف الشرائع وبه إنما يُحكم عليها . بل الإنسان يجب عليه بمحض العقل معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحُسن والقُبح قبل ورود الشرع ، بحيث أنه لو قصرَّ في تلك المعرفة لأستوجب العقوبة واستحق العذاب . أما ورود التكاليف فهي ألطاف للباري

تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً[1] ﴿ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حي عن بينة ﴾ [2] .

ولكن المعتزلة ليسوا على رأيٍ واحد في مدى تقديرهم لقدرات العقل ومواهبه . فأبو الهذيل العلاف مثلاً يرى أنه يجب على المكلف أن يعرف الله بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) وإنه إن قصَّر في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً . إنه قادر على التمييز بين حُسن الحَسن وقُبح القَبيح ، فيجب عليه الإقدام على الحَسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القَبيح كالكذب والجور[3] .

وأما النظّام فإنه يقول في المفكر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فيجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والإستدلال . وقال بتحسينَ العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال . وقال أيضاً : لا بدّ من خاطرين : أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الإختيار[3] .

ومن المعتزلة القائلين أيضاً بتحسين العقل وتقبيحه ووجوب معرفة الله بمحض العقل بشر بن المعتمر الذي يقول : إن « المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والإستدلال »[4] .

ويؤكد الجعفران (جعفر بن حرب الثقفي المتوفي سنة ٢٣٤ هـ . وجعفر بن مبشر الهمذاني المتوفي سنة ٢٦٣ هـ) « أن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وأنه إن قصَّر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة . فأثبتا التخليد واجباً بالعقل »[5] .

ويذهب ثمامة بن أشرش - في تحسين العقل وتقبيحه وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع - إلى رأي غريب حقاً ، مؤداه « إن المعارف كلها ضرورية » في نظره ، لكنه يتساهل مع الكفار الذين يعجزون عن معرفة الله بضرورة العقل ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ /٤٥ .
(٢) القرآن الكريم ، ٨ / ٤٣ .
(٣) الملل والنحل ، ١ / ٥٢ .
(٤) المصدر السابق ١ / ٥٨ .
(٥) المصدر السابق ١ / ٧٠ .

لأنه تعالى لم يضطرهم إلى ذلك ، إنهم غير مأمورين بهذه المعرفة . فهم معذورون . ولهذا قرر ثمامة أن أمثال هؤلاء إنما خُلقوا للعبرة والسخرة كسائر الحيوان . ويقول عن أصحاب الديانات الأخرى أنهم يصيرون في القيامة تراباً ، وكذلك قوله في البهائم والطيور وأطفال المؤمنين[1] .

هذا وإن كمال العقل هو شرط معرفة الباري ، دون اعتبار للسن . فيجب على الطفل أن يعرف الله بأرائه بالعقل قبل ورود الشرع إذا كمل عقله ، وإن قصّر في تلك المعرفة كان كافراً مستحقاًللخلود في النار . فليس بجائز أن يُكلف الإنسان حتى يتكامل عقله ، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم بالله[2] .

وظلّ المعتزلة على تعظيمهم للعقل وإيمانهم به حتى إذا أدركنا اثنين من أقطابهم المتأخرين وهما أبو علي الجبائي (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ) وابنه أبو هاشم (المتوفىً سنة ٣٢١ هـ) رأيناهما يمعنان كثيراً في توكيد سلطة العقل وإثبات شريعة عقلية ، إلى جانب الشريعة النبوية. وفي ذلك يقول الشهرستاني عنهما : « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحَسَن والقبيح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر ، وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع »[3] .

وقد تجلت هذه النزعة العقلية عند المعتزلة في أصول الفقه أيضاً . فالأصوليون منهم قد أثبتوا العقل حاكماً شرعياً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والندب والإباحة والكراهية والتحريم وفق أصل هام من أصولهم وهو أن الحُسن والقبح عقليان . فالحَسَن عندهم حَسن لا لأن الشرع قد أمر به بل لأن الحُسن وصف ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع قد نهى عنه ، بل لأن القبح وصف ذاتي فيه . فهم يقولون إن العقل إنما يُستدل به على

(١) المصدر السابق صفحة ٧١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج٢ ، صفحة ١٥٥ .

(٣) الملل ج١ ، صفحة ٨١ .

حسن الأفعال وقبحها ، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح ، ولا يسعه غير ذلك . والسبب في هذا أن الأفعال عندهم على صفة نفسية من الحُسن والقبح ، فإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها[1] . يقول المعتزلة : إن الله أمرنا بالصدق لأن فيه صفة ذاتية خيرة ، ونهانا عن الكذب لأن فيه صفة شريرة ، بينما يقول خصوم الأشاعرة إن الله أمرنا بالصدق فأصبح الصدق خيراً ونهانا عن الكذب فأصبح الكذب شر . أي أن الحُسن والقُبح وصفان ذاتيان للحَسن والقبيح[2] . فالحسن حسن لذاته ويظل كذلك إلى الأبد وفي جميع الأحوال ، والقبيح قبيح لذاته ويظل كذلك إلى الأبد وفي جميع الأحوال . فهناك إذن حد فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة . وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينهما .

ومن الحُسن والقُبح ما يدرَك عندهم ضرورةً كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد . ومنها ما يدرك نظراً بأن يُعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد إليها ما شاركها في مقتضياتها ، ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح واللطف والثواب والعقاب[3] .

وهكذا نرى كيف يعتمد المعتزلة على العقل ويعلمونه على النقل . لقد أثبتوا له قيمة مطلقة وأوجبوا إتباع أحكامه في التقدير والتقويم والإهابة به في معرفة الله والتمييز بين الخير والشر والحُسن والقبح وشكر المنعم قبل ورود السمع ، وزادوا على ذلك أن من قصَّر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق للعقوبة من الله .

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة يؤكدون عدم تفاوت العقول فيما بينها وينادون بأن الناس متساوون في أصل الفطرة من حيث القدرة على التفكير وشحذ الذهن . فهناك نص للنسفي في (بحر الكلام) يقول فيه إن « الناس في العقل كلهم سواء »[4] . وهذا يذكرنا بزعيم المذهب العقلي ديكارت رائد الفلسفة

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام صفحة ٣٧١ .
(٢) الغزالي : المستصفي ١ / ٥٧ .
(٣) نهاية الإقدام ، صفحة ٣٧١ .
(٤) أبو المعين النسفي : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل صفحة ٥ ـ ٦ .

الحديثة . فهو يؤكد ـ كالمعتزلة ـ أن حظوظ الناس من العقل السليم متساوية لا محاباة فيها ، فهي موزعة بينهم بالقسط دون سائر الأشياء الأخرى في العالم .

ب ـ مشكلة حرية الإنسان :

رأينا كيف كان المعتزلة رواد التفسير العقلي في الإسلام . لقد بدأوا النظر العقلي في الكتاب والسنّة فأنتجوا تفكيراً إسلامياً رائعاً تسربت إليه بغير شك عناصر غير إسلامية . ثم تغالوا في قضية العقل إلى حد أسخط عليهم أهل السنّة والجماعة .

ومن أهم المسائل التي عُني بها المعتزلة منذ بدء ظهورهم توكيد حرية الإنسان . فالإنسان في نظرهم فاعل حر مختار منحه الله القدرة على العمل وعلى ضده، فيتصرف في هذه القدرة كما يشاء ويوجهها حسبما يريد. هذا من موجبات العقول وضرورات الأفهام . فالعقل الذي يشيد به المعتزلة ويدعون إلى الإحتكام إليه يقضي بالعدل ونفي القَدَر . والعدل هو وضع الشيء في موضعه . إنه التصرف في المُلك على مقتضى المشيئة والعلم . والظلم بضده . هذا ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة . فما يصدر عن الله فعل واحد : هو صواب ومصلحة وخير ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه ، فلا يُتصور منه جَوْرٌ في الحكم أو ظلم في التصرف . ويعبر الشهرستاني عن هذا المذهب بقوله :

« واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الأخرة . والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعلٍ هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً »[1] . غير أن المسعودي في (مروج الذهب) يقدم لنا المذهب في صورة أوسع فيقول :

« وأما القول بالعدل ـ وهو الأصل الثاني ـ فهو أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أُمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركّبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينهَ إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، بريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا أراد منهم ما لا

(١) الملل والنحل ، ج١ . صفحة ٤٥ .

يقدرون عليه ، وأن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ويُبقيها إذا شاء ، ولو شاء لأجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراراً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً . على أنه لا يفعل ، إذ كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى »[1] .

في هذا النص الرائع للمسعودي يتبين لنا فحوى الأصل الثاني من أصول المعتزلة وهو اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو خلق الله من الشرور والآفات . ولكن العالم لا يخلو من الشرور والآفات والفساد ، فكيف نُفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ إنهم يفسرون ذلك ـ كما ورد في النصين السابقين ـ بأن الله لم يخلق أفعال العباد وإنما العباد قادرون خالقون لأفعالهم خيرها وشرها ، مستحقون على ما يفعلون ثواباً أو عقاباً . أجل إن الله لم يخلق أفعال العباد ولكنه أوجد القدرة فيهم أو ما يُسمى بالإستطاعة . والإستطاعة قدرة على الفعل والترك على حد سواء . أما أن يصدر القبح والشر والفساد من الله فهو سفه إن كان عالماً بها ، أو جهل إن لم يكن عالماً بها ، وكلاهما محال على الله .

وللمعتزلة حججٍ كثيرة يؤيدون بها الحرية ونفي القدر السابق ، فمن هذه الأدلة أن الإنسان يحسّ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ،ومن أنكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد صاحبها لما أحسَّ من نفسه ذلك . وأكدوا ما قالوه بقولهم إن إثبات قدرة لا تأثيرِ لها كنفي القدرة ، فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم[2] .

ومن أدلتهم أيضاً على أن قدرة الله وإرادته لا مدخل لهما في قدرة العبد وإرادته ، أنه يستحيل اجتماع مؤثرَيْن على أثرٍ واحد في وقتٍ واحد . فالمسؤول عن العمل الإنساني الواحد إما أن يكون الله أو العبد ، ولا يمكن أن يكون كلاهما مسؤولاً عنه ، فكل منهما مانع للآخر. فها هنا إذن تمانع . ولذا سمى المعتزلة هذا البرهان ببرهان التمانع .

---

(١) مروج الذهب ، ٣ / ١٥٣ .

(٢) نهاية الإقدام ، صفحة ٧٩ ـ ٨٠ .

فإذا كان الله مسؤولاً عن أفعال العبد ، وكان العبد ، بالتالي لا فعل له ، فقد بطل التكليف . لأن التكليف معناه « افعل » أو « لا تفعل » . فإذا كان العبد غير قادر على الفعل أصلاً كان التكليف سفهاً من المكلِّف ، ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً : فإن تقديره « افعل يا من لا يفعل » أو « غير قادر على الفعل » . فضلاً عن أن التكليف طلب ، والطلب يستدعي مطلوباً يمكن تحقيقه من قِبل المطلوب منه . فإذا لم يُتصور من هذا الأخير فعل فقد بطل الطَّلب ، كما أن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف ، والجزاء مقدَّر على الفعل والترك . فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يُتصور ذلك ، بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب . فيكون التقدير : « افعل وأنت لا تفعل ، ثم إن فعلت ـ ولن تفعل ـ ترتب الثواب والعقاب على ما لم تفعل » . وهذا خروج عن قضايا المحسوس فضلاً عن قضايا المعقول ، حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد ، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب[1] .

وبعبارةٍ أخرى ، إذا كانت أفعال العباد من صنع الله فكيف يحاسبهم عليها يوم القيامة ؟ ألا يكون تعالى ـ لو حاسبهم عليها ـ قد أثابهم أو عاقبهم على أفعال هو فاعلها . وكانوا هم لا صنع لهم فيها ولا تقدير ؟ فلكي يصح التكليف ويجب الحساب فيثاب المحسن على إحسانه ويُجازَى المسيء على إساءته ينبغي أن يكون للإنسان قدرة على أفعاله . فلو لم يكن قادراً على الفعل والترك ما صح عقلاً أن يُقال له افعل أو لا تفعل ، ولما كان هناك محل للمدح والذم والثواب والعقاب ، ولكان كفر الكافر وعصيان العاصي طاعة يستحق عليها صاحبها المثوبة . ولو كان الله هو الذي خلق أفعال العباد ـ ومن هذه الأفعال الكفر والعصيان اللذان يستحقان العقوبة ـ لكان كمن لا يرضى عما فعل ، ويغضب مما خلق ويكره ما دبَّر . ويأمر بما لا يريد . وهذا في غاية الشناعة .

قالوا ودع التكليف الشرعي ، أليس المتعارَف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحَسن منه وتحذيره عن الفعل القبيح ، ثم ترتيب الجزاء والعقاب على ذلك ؟

---

(١) نهاية الإقدام ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .

ومن أنكر هذا فقد خرج عن حد العقل خروج عناد[1] .

وأخيراً ما معنى إرسال الرسل إذا كان الله هوالذي يخلق أفعال العباد ؟ ما الحكمة في دعوة من ختم الله على قلبه وقضى من الأزل أنه لا يستجيب له ؟ أليس في إثبات القدر تجوير لله تعالى ؟ ألا يكون ظالماً من يجبر غيره على معصية ثم يُعذبه عليها ؟ ألا يكون جائراً من يعين فاعلاً على فعل الظلم ثم يُعاقبه عليه ؟

والخلاصة أن المعتزلة ينفون القدر لينفوا عن الله الظلم والقبح ، ويثبتون للإنسان القدرة والإستطاعة لإنقاذ العدل الإلهي . ولذلك سموا أنفسهم (أهل العدل) . وهم يعتمدون في ذلك ـ فضلاً عما تقدم ـ على آياتٍ وردت في الكتاب العزيز منها :

﴿ كل نفسٍ بما كسبت رهينة ﴾ (سورة المدثر الآية ٤١) .

﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ﴾ (سورة فصلت الآية ٤٦)

﴿ قُل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ (سورة الكهف الآية ٢٨) .

﴿ إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ﴾ (سورة الإنسان الآية ٣) .

﴿ قد جاءكم بصائر من ربكم ، فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها ﴾ (سورة الإنعام الآية ١٠٤) .

﴿ ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليماً حكيماً ﴾ (سورة النساء الآيتان ١١٠ ـ ١١١) .

﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً ، يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً ، يره ﴾ (سورة الزلزلة الآية ٧) .

﴿ وما ربك بظلامٍ للعبيد ﴾ (سورة فصلت الآية ٤٦) .

﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾ (سورة المؤمن الآية ٣٣) .

---

(١) نهاية الإقدام ، ص ٨٤ .

﴿ فما كان الله ليظلمهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ (سورة التوبة الآية ٧١) .

﴿ إن الله لا يظلم الناس شيئاً ، ولكن الناس أنفسهم يظلمون ﴾ (سورة يونس الآية ٤٥) .

﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ (سورة الزمر الآية ٩) .

وإذا وجد المعتزلة بعض الآيات التي يُفهم منها الجبر عمدوا إلى تأويلها بحيث توافق الإختيار . وأما الأحاديث التي تثبت القدر فقد رفضوها وكذّبوا رواتها . وهكذا كان دأبهم دائماً ! فلا يأخذون بالأدلة النقلية إلا إذا كانت توافق أغراضهم ، وإلا تأولوها أو رفضوها إذا كانت تخالف هذه الأغراض ، فحجة العقل أولاً والنقل تبعاً . هذا هو حكم العقل الذي به يؤمنون وهذه شرعته التي إليها يدعون . . .

ج ـ مشكلة الصلاح والأصلح

ومن مقتضيات العدل ونتائجه المباشرة ، القول بالصلاح . فقد اتفق المعتزلة « على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد . وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه عندهم خلاف . وسموا هذا النمط عدلاً »[1] .

فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً من الصلاح والخير دون أن يبذله لهم ، لأنه حكيم جواد لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح ولا يزيد في ملكه الإدخار . والحكيم هو من تكون أفعاله على وجه الإحكام والإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً ولا يُقْدم على عملٍ طائش ، بل لا بد أن ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً . فالله يُعني بصلاح عباده ، بل لا يقدر أن يُعطي عباده أصلح مما أعطاهم ، لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلاً ظالماً[2] .

ويقول بعض المعتزلة أنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح عباده ، ويقول آخرون بل يجب على الله تعالى رعاية الأصلح . ودليل المعتزلة على ذلك قولهم أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض ، والفعل من غير غرض سَفَه

---

(١) الملل والنحل ، ١ / ٤٥ . (٢) الفصل في الملل والأهواء ٣ / ٩٢ .

وعبث . والحكيم إما أن ينتفع هو أو ينفع غيره . ولمّا تقدس تعالى عن الإنتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . هذا وليس الأصلح هو الألذ ، بل الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً ، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية . ولا يُقال إنه تعالى يقدر على شيء هو أصلح مما فعله بعبده»[1] .

* * *

ثانياً : الغزالي

الآن وقد فرغنا من عرض وجهة نظر المعتزلة في المشكلات الثلاث ، فلنعرِّج على الغزالي لنقف على رأيه فيها .

أ ـ مشكلة العقل والنقل

لقد بيَّن الغزالي في (الإقتصاد في الإعتقاد)[2] موقفه في هذه المشكلة قائلاً إن الحشوية الذين جمدوا على التقليد وإتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غالوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، كليهما مخطىء : فالحشوية قد مالوا إلى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا إلى الإفراط . والذي ينكر النظر لا يستتب له الرشاد ، لأن البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق الشارع . أما الذي يقتصر على محض العقل ولا يستضيء بنور الشرع فلن يهتدي إلى الصواب ، لأن العقل يعتريه العي والحصر .

ويؤكد الغزالي هذا المعنى أيضاً في موضع آخر فيقول : « إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ، والشرع لن يتبين إلا بالعقل : فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء ، ولن يغني أُسّ ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس . وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع ، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر . . . وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت » .

ثم يوحد الغزالي بين العقل والشرع فيقول :

---

(١) الملل ج١ ص٨١ ، والفصل ٣ / ٩٢ ، وقارن أيضاً نهاية الإقدام ٣٩٨ ـ ٤٠٨ .

(٢) ص ٣ .

فالشرع عقل من خارجٍ ، والعقل شرعٌ من داخل . وهما متعاضدان . بل متحدان . ولكون الشرع عقلاً من خارج سلبَ الله تعالى اسم العقل عن الكافر في غير موضع من القرآن نحو قوله :﴿صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل : ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ﴾ . فسمى العقل ديناً . ولكونهما متحدين قال ﴿نورٌ على نور﴾ أي نور العقل ونور الشرع[1] .

ويكرر الغزالي المعنى نفسه في كتابه (إحياء علوم الدين) حيث يؤكد أن العلوم الدينية « كمال صفة القلب وسلامته عن الأدواء والأمراض . فالعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً إليها ؛ كما أن العقل غير كافٍ في استدامة صحة أسباب البدن ، بل يحتاج إلى معرفة خواص الأدوية والعقاقير بطريق التعليم من الأطباء . إذ مجرد العقل لا يهتدي إليه ، ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه إلا بالعقل . فلا غنى بالعقل عن السماع ، ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور . فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً بين الأصلين . فإن العلوم العقلية كالأغذية ، والعلوم الشرعية كالأدوية ، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته الدواء . فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها إلا بالأدوية المستفادة من الشريعة ، وهي وظائف العبادات والأعمال التي ركّبها الأنبياء صلوات الله عليهم لإصلاح القلوب ؛ فمن لا يداوي قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضر بها كما يستضر المريض بالغذاء . وظَنُّ من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما غير ممكن ، ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه . بل هذا القائل ربما تناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض فيعجز عن الجمع بينهما ، فيظن أنه تناقض في الدين فيتحير به فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين . وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقضاً في الدين ، وهيهات ! وإنما مثاله مثال الأعمى الذي دخل دار قومٍ فتعثر فيها بأواني الدار فقال لهم : ما بال هذه الأواني تُركت على الطريق ؟ لِمَ لا تُردُّ إلى مواضعها ؟ فقالوا له :

---

(١) انظر معارج القدس ، ص٥٩ ـ ٦١ .

تلك الأواني في مواضعها وإنما أنت لست تهتدي للطريق لعماك ! فالعجب منك أنك لا تحيل عثرتك على عماك وإنما تحيلها على تقصير غيرك »[1] .

ونميل إلى الإعتقاد بأن الغزالي قد ارتضى هذا الدستور حقيقة ، وأنه التزمه إلى مدى بعيد في فحصه ونقده لضروب المعرفة ، سواء كانت تعتمد على العقل أم على المشاهدة الصوفية أم على تقليد الإمام المعصوم عند بعض الفرق الإسلامية ، أم على المنهج الجدلي لدى علماء الكلام على اختلاف نزعاتهم .

فالغزالي لا يرى من تناقض بين العقل والشرع ، بل هناك صلة وثيقة بينهما بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر . فالعقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدي الرأي في مسألة ما فيسعفه الوحي والإلهام بتبيانها . فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد في أزر الوحي والإلهام ، مما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية وضروب المحاولات العقلية ؛ وتارة لا يدرك وجه الحكمة فيها فيقف صامتاً لا يحير جواباً . وليس معنى هذا ، القول باستحالة المسألة عنده . فهناك فرق كبر بين ما يعجز العقل عن إدراكه وبين ما يدرك إستحالته . فالغزالي بهذا لا يريد أن يستغني عن العقل ، بل يجعله ـ كلما كان ذلك ممكناً ـ شارحاً للوحي والإلهام .

والخلاصة يحرص الغزالي في هذه المسألة على ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع ، مع عدم تقديمه عليه كالمعتزلة . بل يذهب الغزالي في كتابه (المستصفى في أصول الفقه)[2] إلى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل ليس من شأنه التحسين أو التقبيح ، فلا حكم للأفعال قبل ورود السمع .

أجل إن العقل ليس من شأنه الحكم على الأفعال بالحُسن أو القبح ، فلا حكم إلا لله . إنما وظيفة العقل دعم حقائق الإيمان بالحجج والأدلة والبراهين . ولعل هذا هو السبب في إلحاح الغزالي على الحاجة إلى المنطق حتى بالنسبة إلى الولي أو النبي . فما دامت حقائق الوحي في حاجة إلى شرح العقل وتأييده حين

---

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ٣ / ١٥ ـ ١٦ .
(٢) صفحة ٥٥ ـ ٥٦ .

يُراد عرضها على الغير في صورة مقبولة مستساغة ، ولما كان العقل لا يؤمَن عليه العثار والزلل إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً لشرح حقائق الإيمان . أما التطرق إلى طبيعة هذه الحقائق والخوض فيها لمعرفة كنهها ، فأمر لا يدخل في نطاق العقل . فالعقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المسائل . إنه عاجز عن حل المعضلات الإلٰهية وعن تبديد الإضطراب والشكوك التي تعرض للإنسان فيها . إنه معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان ، والبصر عن إدراك الأصوات ، وجميعُ الحواس عن إدراك المعقولات .

وأهم ما كان يرمي إليه الغزالي من مهاجته للفلاسفة ونقده اللاذع لإستنتاجاتهم في كتابه (التهافت) إنما هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن الخوض في الحقائق الدينية والإلٰهية وإنه لا يمكن التعويل عليه أبداً في شأنها ، لأن أسلوبه في تفهم الأمور لا يمكن أن تخضع له هذه الحقائق . بل إن الغزالي ليلهو بالإستدلال ويجول فيه ويصول وكأنه يريد أن يوحي إلينا بأنه يستطيع بالعقل أن يثبت الشيء ونقيضه في آنٍ واحد . وهذا ما يُباهي به الغزالي وتدل عليه آثاره . وحجته في ذلك أن الفلاسفة الإغريق الذين تفلسفوا في مسائل الإلٰهيات ـ وحقائق الدين من صميم هذه المسائل ـ لم ينتهوا إلى حل واحد في أمرها ،بل لقد اختلفوا في الحلول التي وصلوا إليها اختلافاً كبيراً . فهنالك من الحلول بعدد الفلاسفة . ولئن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن العقل مظنة الخلاف وعلى أن التذرع به وحده لا يجدي ، وعلى أن له حدوداً لا ينبغي أن يتخطاها .

وليس معنى ذلك أن الغزالي يغضّ من قدر العقل أو أنه يسمه بالنقص بإزاء جميع المسائل . كلا ، فالغزالي لم يتهم العقل إلا في مسائل ما بعد الطبيعة فقط ، وهي المسائل التي تعثّر فيها الفلاسفة وتفرقوا فيها مذاهب شتى وطرائق قدداً ، وما ذلك إلا لأن مسلكهم فيها لم يكن برهانياً يؤدي إلى العلم اليقيني الذي حدده الغزالي . بل كل ما يمكن أن يصل إليه العقل في شأنها إنما هي نتائج ظنية لا تغني من الحق شيئاً . فالغزالي إذن ينكر قدرة العقل على الوصول إلى المعرفة اليقينية في عالم ما بعد الطبيعة فقط ويثبت إنكاره بالإخفاق المتتابع للفلاسفة ، وبهدم العقل لكل ما بناه العقل نفسه في هذا الميدان . ولذلك لا يثق الغزالي بالعقل عندما يتصدى لهذه المسائل ويؤكد عدم قدرته على الإحاطة بها . وأما ما عدا ذلك من

علوم ومعارف فإن العقل قادر على مواجهتها وخوض غمارها . وهكذا فالعقل ثقة في مسائل الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والفلكيات ، وغير ثقة في حقائق الإيمان ومسائل ما بعد الطبيعة . وهذا ما يتجلى في مطلع كتاب (التهافت) حيث يقول عن الفلاسفة « إنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلٓهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلٓهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »[1] . والسبب في ذلك « أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما وضعوه من الأوضاع في (ايساغوجي) و(قاطيغورياس) التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيءٍ منه في علومهم الإلهية »[2] . فأين من يدعي أن براهين الإلٓهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟

فالغزالي إذن يؤمن بسلطان العقل ، ولكنه إنما يضع له حدوداً . إنه لا ينكر محاولات العقل لحل مشاكلنا اليومية . وهو كذلك لا ينكر الحقائق العلمية سواء الرياضية منها أو الطبيعية ، بل إنه يقول إن الحساب والهندسة والفلك والطبيعيات علوم حقيقية لا شك في صحة براهينها وفضل استنتاجاتها . والغزالي في تقييده لسلطان العقل إنما يتذرع بالعقل نفسه ، ولذلك فإن عمله هنا يمكن وصفه بأنه محاولة عقلية لتقليم أظافر العقل وإثبات قصوره في ميدان الإلٓهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل إذا كان مجدباً في بعض الميادين فليس من الضروري أن يكون مجدباً أيضاً في سائر الميادين الأخرى ، كما أنه إذا كان صالحاً في بعض الميادين فليس من الضروري أن يكون صالحاً في سائر الميادين الأخرى . بل أن له حدوداً ينبغي عليه الوقوف عندها . وليس في هذه المحاولة كفر بالعقل بل هي توكيد له . فلا يستتبع تعيين حدود الشيء الكفر به وإنما حدود الشيء داخلة في مفهومه وجزء من حقيقته وتعريفه . فضلاً عن أن ذلك عمل علمي بحت يمكن وصفه بأنه بحث في طاقة العقل نفسه .

هذا هو رأيه في العقل عامةً ، ولكن يبدو أنه لم يثبت على هذا الرأي

---

(١) التهافت ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٢) التهافت ، ص ٧١ .

في جميع كتبه . ففي (المشكاة) وهي من أواخر كتبه لا يضع الغزالي حدوداً للعقل بل نراه يذكر صراحة أن الموجودات « كلها مجال للعقل . . . فيتصرف في جميعها ويحكم عليها حكماً يقينياً صادقاً . فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة ، والمعاني الخفية عنده جلية »[1] . وإذا كانت هناك شكوك حول صحة نسبة (المشكاة) إلى الغزالي ، فإن (القسطاس المستقيم) لا يقل عنها إيماناً بالعقل . فنحن نجد فيه نصوصاً تنم عن تقدير الغزالي لسلطة العقل لا في حقل الطبيعة وحده بل في حقل ما بعد الطبيعة أيضاً . ولم يقتصر موقفه هذا من العقل على مؤلفٍ واحد ، إذ نراه في (الإقتصاد في الإعتقاد) يعول على العقل ليبرهن عن وجود الخالق . وهناك أيضاً في (الأحياء) و(اللدنية) بعض إثباتات تؤكد هذا الموقف وتظهر لنا أن إيمانه بصلاحية العقل لم يكن مرحلة من مراحل تطوره الفكري .

« ولكن إذا تفحصنا جميع مؤلفاته ناظرين إليها نظرة فلسفية محضة ومحاولين استجلاء وحدة في التفكير ، لا نستطيع إلا أن نقرّ بأن هناك ما يحملنا على الريب في صحة موقفه من العقل وإخلاصه له . فقد لاحظنا فعلاً ، فيما يتعلق بالعلية ، تذبذباً بل تناقضاً في تصريحاته وتصرفاته . فكيف التوفيق إذن ؟ وهل يمكننا ذلك ؟ »[2] .

وإني لأتساءل الآن : لِمَ التوفيق ؟ ما معنى هذا الحرص الشديد على « إستجلاء وحدة في التفكير » والجمع بين الآراء المتعارضة عند الغزالي في موضوع العقل ما دام الغزالي نفسه لم يحرص عليه ؟ هل يجب أن نكون غزاليين أكثر من الغزالي ؟ نعم لقد تناقض الغزالي ، وما يضيره في ذلك ؟ وهل سلم فيلسوف قبله أو بعده من التناقض بل هل نسلم نحن في حياتنا اليومية من المواقف المتعارضة والمتناقضة من الشيء الواحد ؟ وهل نظام الحياة والعالم وحدة منسجمة متناسقة كقواعد المنطق ؟ إن التناقض ظاهرة عامة عند جميع الفلاسفة والمفكرين والعلماء . فالفيلسوف ـ نظراً إلى حساسيته العقلية المرهفة ـ يمثل قمة الصراع بين العقائد والأفكار والمذاهب . فيه تلتقي تيارات مختلفة واتجاهات متباينة تقل حدتها تبعاً لنضجه العقلي وتطور تفكيره وظروف حياته وبيئته والمرحلة التاريخية

---

(١) مشكاة الأنوار صفحة ٤٥ .

(٢) فيكتور شلحت في تقديمه لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي ، صفحة ٢٣ .

والحضارية التي يعيش فيها . لندرس الفيلسوف كما هو لا كما نريده أن يكون . هكذا ينبغي في نظرنا أن تكون الدراسة الوضعية والموضوعية . فالدراسة المعيارية لا تجدي هنا كلا ولن تجدي . إننا إذا أخفينا ظاهرة التناقض عند الفيلسوف بأحابيل المنطق أخفينا حقيقة هامة من حقائق مذهبه الذي نهتم بدراسته . وهذه الدراسة لا تكون بالتهرّب من بعض الظواهر التي لا يقرها جهاز معقد من المنطق المصطنع ، بل بالتصدي لها والأخذ بتلابيبها. إن الفيلسوف إنسان كسائر الناس يخضع لما يخضعون له من أزمان وموجات ومآزق ، إن لم يكن أشد منهم خضوعاً لها نظراً إلى حساسيته المرهفة : فهو يتقلب مثلهم بين الشك واليقين والإلحاد والإيمان، ويعتريه ما يعتريهم من قبض أو بسط ، وخوف أو رجاء ، وقلق أو طمأنينة ، كما يصيبه ما يُصيبهم من إقبال على الحياة أو نفور منها ، ومن شعور بالوجود أو بالضياع ، بالقوة أو بالضعف ، بالكبرياء أو بالإنسحاق إلخ . وكلها نوبات ودورات تترك آثاراً واضحة في تفكيره ومواقفه . فهو ليس قالباً جامداً أو نظاماً متحجراً كالمنطق . إنه سيلان وصيرورة وديمومة ، إنه اصطراع وتناقض ، إنه حياة . وبرغم جميع محاولات التوفيق التي قام بها محقق كتاب (القسطاس المستقيم) في تقديمه لهذا الكتاب ، فإنه يعترف بإستمرار الصعوبات « ليس فيما يتعلق بسلطة العقل ذاتها . . . بل في مدى هذه السلطة ونطاقها »[1] .

* * *

ولأن نطاق العقل محدود ، ولعجزه عن حل كثير من المشكلات ، فمن الخطل وفساد الرأي إقامة العقيدة على العقل وحبس الدين ضمن أحكام المنطق . إذ لكل من الناحيتين مصدر خاص يختلف عن مصدر الناحية الأخرى : فأما المنطقيات والطبيعيات والفلكيات فتستند إلى العقل ،وأما الدين وحقائق الإيمان فتنبجس من القلب . والعقل مختص بحل مشاكل الحياة اليومية وتسخير العالم لخدمة الإنسان ، وأما القلب فيختص بالحدس الديني والذوق الروحي والكشف الباطن على حد مذهب الصوفية ومواجيدهم . وهكذا يكون الغزالي قد حرر الدين من غرور العقل، كما أنقذ العقل من تصلب الدين ، وأعاد التوازن بينهما . وكما حصر الغزالي اختصاص القلب في حقائق الإيمان ـ وبذلك يكون قد وضع له

---

(١) المصدر السابق ، ص ٢٩ .

حدوداً مع شدة نوازع القلب والوجدان في نفسه ـ فكذلك وضع للعقل حدوداً مع حرصه عليه وعظيم إيمانه به ، فحصر اختصاصه في قضايا الحياة العملية وتسخير الأشياء لخدمة الإنسان . لكنه بهذا التحديد لكليهما لم يسلم من التناقض كما مرّ معنا . وهذا ما يُفسر قلة التماسك في بنيان فلسفته .

هناك في رأيه طريقان للمعرفة مختلفان جداً :

أحدهما طريق المشاهدة الحسية والتحليل المنطقي الذي يؤدي إلى رؤية الأشياء وملاحظتها من خارج ، بالإلتفاف حولها دون اختراقها والنفاذ إلى كنهها والسريان في جوهرها .

والثاني طريق الرؤية الحدسية بالتعاطف القلبي والمشاركة الروحية المؤدية إلى الجوهر الصافي ، والموصلة إلى ما ما لا سبيل إليه إلا بما كان سماه الغزالي (النفث في الروع) أو (النور الذي يقذفه الله في الصدر) .

فليت شعري « كيف يُقاس الدوام الأبدي بدوام المتغير الفاسد ؟ وكذلك شدة الوصول ؟ فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء ، كأنه هو بلا إنفصال » كما يقول في (معارج القدس) .

وهكذا نرى كيف يمزج الغزالي عناصر العقل بعناصر القلب ، ويدمج في النظر الفلسفي أصولاً مستمدة من الصوفية تقلل من تماسكه ليقيم لنا مذهباً ليس بِدْعاً من المذاهب يخفف من غلواء العقل ، في محاولة للوصول إلى الله ليستْ بأقل شأناً في تاريخ الفكر الإنساني من محاولات الذين جاؤوا قبله أو بعده فكانوا غرة في تراث الإنسانية .

إن هجوم الغزالي « على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته »[1] . وأخذه لهم بلوازم مقدماتهم وتعجيزه إياهم عن الإحاطة بكنه الحقائق الإلهية ـ إن كل أولئك لا يدل فقط على الجانب السلبي في تفكيره ، وهو جانب الهدم والتحطيم ،

---

(١) التهافت ، صفحة ٦١ .

بل يدل أيضاً على الجانب الإيجابي فيه ، جانب البناء أو الخلق . فهو لم يهدم ما هدم ولم يحطم ما حطم إلا ليقيم للدين صرحاً وليجعل للحق معياراً . هذا المعيار هو النور الإلهي والتأييد السماوي[1] . إنه الكشف الباطن الذي تتجلى به الحقائق الإيمانية ويحصل به اليقين . لقد استغرقت هذه الحقائق وجود الغزالي ونذر لها كيانه وحياته . فالدين هو المتسلط على تفكيره وما ثارت به الشكوك في أحكام العقل والمنطق إلا دفاعاً عن الدين وانتصاراً لحقائق الإيمان ، ودحراً لمحاولات الفلاسفة وأباطيلهم . فميزة الغزالي أنه إنما فهم الدين من باطن . فالدين أمرٌ طبيعي للإنسان من حيث هو إنسان ، والشعور الديني له أصله في أعماق الطبيعة البشرية وفي نوازع الفطرة ودفق الوجدان ، على الرغم من أنه من الأمور التي يستعصي على العقل حلها . إنه ينبجس من القلب وتغذوه الروح ويرفده العالم الإلهي . إنه يصدر عن قوة ليست من معدن هذا العالم ولا من طبيعته ، وهي القوة التي بفضلها يتمكن الإنسان من الإتصال بالملكوت الأعلى .

وقد كان للغزالي فضلٌ كبير على تصفية العقيدة وإقرار مفهوم جديد للدين :

فالمتكلمون لم يفهموا الدين عندما أرادوا تحويله إلى نظامٍ من الإيمان المثبت منطقياً والجامد عند الحجج الكلامية الشكلية التي لا تقيم حقائق الإيمان بل قد تفسدها وتعين على القضاء عليها .

وكذلك الفقهاء لم يفهموا الدين عندما جعلوه قانوناً فقهياً وقضائياً بحتاً ومجموعة من التكاليف والرسوم المتحجرة التي تقف عند ظواهر الأعمال دون أن تنفذ إلى روحها ولبابها .

والفلاسفة لم يفهموا الدين أيضاً عندما لم يجدوا فيه سوى طريقة لغزو مشاعر العامة والتأثير عليها بالترهيب والترغيب . فهو في نظرهم ثمرة لمخيلة النبي الذي أمر أن يخاطب الناس على حسب عقولهم . فيضطر إلى الزخرف والتمويه ، وبالتالي فإن حقائق الدين ـ تبعاً لهذا المفهوم ـ أدنى من حقائق الفلسفة . ولذلك فإن الفلاسفة قد أوجبوا على العامة إتباعه وأعفوا أنفسهم من التقيد به لأنهم من طبقة الخواص وأهل البرهان التي لا تسمو إليها طبقة الجمهور .

---

(١) انظر ميزان العمل للغزالي ، صفحة ٢٢٤ .

فخالف الغزالي هؤلاء جميعاً في إدراك كنه العقيدة الدينية وشرحها فردَّ الدين إلى الكشف الباطني والإيمان القلبي ، وجعله مسألة تغمر القلب وتملأ كيان الإنسان حياة وطهراً وزكاة .

وهكذا يكون الغزالي قد أدرك الدين والمسألة الدينية إدراكاً جديداً أعمق من إدراك المتكلمين والفقهاء والفلاسفة . فأعاد إلى الدين طاقة روحية كان قد فقدها ، وردَّ إليه معنى كان الفلاسفة قد جردوه منه . ليس الدين عنده مجرَّد طقوس تؤدَّى أو رسوم تُتبع ، إنه شيء أكثر من ذلك وأعمق لا يحده العقل ولا يحيط به الوهم . إنه حدس صوفي وذوق باطن . إنه قوت القلب وغذاء الوجدان . إنه شيء تذوقه الروح وتطيب به النفس وتسمو به الذات في القول والفكر والعمل والشعور ! .

ب ـ مشكلة الحرية

يرى الغزالي أن الله تعالى مريد للكائنات مدبّر لها : فلا يجري في الكون قليل أو كثير ، صغير أو كبير ، خير أو شر ، نفع أو ضر ، إيمان أو كفر ، عرفان أو نكران ، فوز أو خسران ، زيادة أو نقصان ، طاعة أو عصيان ، لا يجري شيء من ذلك إلا بقضائه وقَدَره وحكمته ومشيئته . فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . لا يخرج عن إرادته لفتة ناظر أو فلتة خاطر ، بل هو المبدىء المعيد ، الفعّال لما يريد . فلا رادَّ لأمره ولا معقب لقضائه ، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته ، ولا قوة له على طاعته إلا بمشيئته وإرادته . فلو اجتمعت الأنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك .

ولا موجود في الكون إلا وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله . فالله حكيم في أفعاله عادلٌ في أقضيته . ولا يُقاس عدله بعدل العباد ، إذ العبدُ يُتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره ولا يُتصور الظلم من الله تعالى . فليس في الكون مُلك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً ، إنما كل ما في الكون مُلك لله وحده . لذلك لا يُتصور الظلم في حق الله ما دام لا يُصادف لغيره ملكاً إذا تصرف فيه كان ظالماً[1] .

---

(١) الغزالي ، إحياء علوم الدين : ١ / ٧٩ .

والله متفضل بالخلق والإختراع والتكليف لا عن وجوب ، ومتطوِّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم . فله الفضل والإحسان والنعمة والإمتنان : إذ كان قادراً على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب . ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن منه قبيحاً ولا ظلماً . وإنه عز وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعة بحكم الكرَم والوعد ، لا بحكم الإستحقاق واللزوم له ، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يُتصور منه ظلم ولا يجب عليه لأحد حق . وإن حقه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه لا بمجرد العقل ، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة ، فبلّغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده ، فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤوا به[1] .

وهكذا فإرادة الله ـ في نظر الغزالي ـ شاملة للمخلوقات جميعاً من إنسانٍ وحيوان ونبات وجماد ، فلا شيء يعجزها أو يخرج على حكمها . ويحدد الغزالي أفعال الله في عشرة أصول يهمنا منها هنا خمسة فقط لصلتها بموضوع الحرية الإنسانية وتقييدها لها حتى لكادت تلغيها وهي الأصل الأول والثاني والثالث والخامس والسادس .

الأصل الأول : ما ذكرناه من أن كل حادثٍ في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه . خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم . فجميع أفعال عباده مخلوقة له متعلقة بقدرته . أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم وإسرارهم وإضمارهم ، لعلمه بموارد أفعالهم . كيف لا يكون خالقاً لفعل العبد وقدرتُه تامة لا قصور فيها ؟[2] .

الأصل الثاني : إن إنفراد الله سبحانه بإختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب . بل الله خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الإختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصْف للعبد وخلْق للرب سبحانه وليست بكسبٍ له . وأما الحركة فخلْق للرب ووصْف للعبد وكسبٌ له . فعلم الله شامل لكلِّ شيء ، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد . بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه . فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ٩٥ .

تعالى اختراعاً ، وبقدرة العبد على وجهٍ آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب[1] .

الأصل الثالث : إن فعل العبد وإن كان كسباً له فلا يخرج عن كونه مراداً له ، فلا يجري شيء إلا بقضاء الله وقدرته ، وبإرادته ومشيئته . فعنه يصدر الخير والشر ، والنفع والضر ، والإسلام والكفر . لا معقب لحكمه ولا رادّ لقضائه . يُضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن : يدل عليه دليلان ، أحدهما من جهة النقل والأخر من جهة العقل .

فأما من جهة النقل فكقول الله عز وجل : ﴿ **لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **ولو شئنا لآتينا كل نفسٍ هداها** ﴾ .

وأما من جهة العقل فإن المسلم لا يستجيز أن تجري المعاصي والجرائم على وفق إرادة العدو إبليس دون إرادة الله . فكيف يُردُّ الله إلى رتبة لو رُدّت إليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها وتبرأ منها ؟ والمعصية هي الغالبة على الخلق ، وهي تجري عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى . وهذا غاية الضعف والعجز . تعالى الله عن قول الظالمين علواً كبيراً . وكلما ظهر أن أفعال العباد مخلوقة صح إنها مرادة له .

فإن قيل : فكيف ينهي عما يريد ويأمر بما لا يريد ، أجاب الغزالي بأن الأمر والنهي غير الإرادة[2] .

الأصل الخامس : إنه يجوز على الله أن يكلف الخلق ما لا يطيقون ، خلافاً للمعتزلة ، وإلا لاستحال سؤال دفعه . وقد سأل المسلمون الله ذلك فقالوا : ﴿ **ربنا لا تُحمِّلنا ما لا طاقة لنا به** ﴾ فلولا أنه يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا أن لا يُحمِّلهم ما لا طاقة لهم به[3] .

الأصل السادس : إن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرمٍ سابق أو ثوابٍ لاحق ، خلافاً للمعتزلة ، لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء

---

(١) نفس المصدر ، صفحة ٩٥ - ٩٦ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٦ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٧ .

من غير استحقاق من العباد دون أن يكون في تعذيبهم ظلمٌ لهم . إذ الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه ، وهو محال على الله تعالى ، فإنه سبحانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً[1] .

لاحظنا أن الغزالي في الأصلين الثاني والثالث يعزو إلى الإنسان ـ على طريقة الأشاعرة ـ نوعاً من الحرية يُسميه « الكسب » أو « الإكتساب » دون أن يوضح لنا معناه . هذا في (كتاب قواعد العقائد) في أواخر الجزء الأول وأول الجزء الثاني من (إحياء علوم الدين)، لكنه في (روضة الطالبين) يزيد هذا المعنى إيضاحاً فيقول :

« فأفعال العباد مضافة إلى الله تعالى خلقاً وإيجاداً ، وإلى العبد كسباً ليُثاب على الطاعة ويُعاقب على المعصية . فحين يتعلق العبد بشيء ما يوجده الإقتدار الإلهي ، وهذا يُسمى كسباً . هذا مذهب أهل السنّة . فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يُباشر العمل يخلق الله اقتداراً عند مباشرته فيُسمى كسباً . فمَن نَسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قَدَري ، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري ، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سني صوفي رشيد »[2] .

ولزيادة الإيضاح يضرب الغزالي المثل التالي :

« واعلم أن الأفعال قسمان : أحدهما ما يقع من العبد ، وهو الكسب المنسوب إليه ، ولهذا أُنزلت الكتب وأُرسلت الرسل . . . والثاني ما يقع على العبد جزاءً ، وهو ما بيد الله تعالى . . . ومثال ذلك قطع الجلاد يد السارق : يصح أن يُقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب ، ويصح أن يُقال إن الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد لأنه تعالى هو المجازي للمقطوع لما بدا منه ، ويصح أن يُقال إن السارق هو القاطع ليده لأنه المبتدىء لما جناه ، فلا يقع عليه إلا ببعض ما كسبت يداه . فيكون الفعل الواحد من الرب تعالى جزاء ومن المقطوع ابتداء ومن القاطع كسباً »[3] .

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) الغزالي : روضة الطالبين ، الفصل الأول من المقدمة .

(٣) المصدر السابق ، الباب الخامس ، الفصل السابع .

فقدرة الله مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب ، وقدرة العبد مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق ، فلئن كان الإنسان غير خالق لأفعاله فإنه كاسبٌ لها بيده وتقع تبعتها عليه أخلاقياً ما دام قد عزم عليها وأرادها ، وحسبه مسؤولية أنه قصدها وكان الأداة المنفذة لها .

* * *

وفي نصٍ جميل رائع من (الإحياء) يناقش الغزالي هذه المسألة ليبين لنا ألاّ فاعل إلا الله وإن كل موجود فالمنفرد بإبداعه واختراعه إنما هو الله ، وما سواه مسخرون لا استقلال لهم بتحريك ذرة في ملكوت السموات والأرض . ومع ذلك لا يجرد الغزالي الإنسان من عنصر الكسب .

وهو يضرب لذلك مثلاً بإنسان عمد إلى ورقة كانت بيضاء قبل قليل ثم اسودت أجزاء منها بالكتابة ، فسألها : لِمَ سودت وجهك ؟ فقالت : ما أنصفتني في هذه المقالة ، فإني ما سودت وجهي بنفسي ، ولكن سل الحبر فإنه كان مجموعاً في المحبرة التي هي مستقره ووطنه ، فسافر عن الوطن ونزل بساحة وجهي ظلماً وعدواناً .

فسأل الحبر عن ذلك فقال : ما أنصفتني ، فإني كنتُ في المحبرة وادعاً ساكناً على أن لا أبرح منها ، فاعتدى عليَّ القلم بطمعه الفاسد واختطفني من وطني وأجلاني عن بلادي وفرّق جمعي وبددني كما ترى على ساحة بيضاء ، فالسؤال عليه لا عليَّ .

ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وعدوانه وإخراج الحبر من أوطانه . فقال : سل اليد والأصابع ، فإني كنت قصباً نابتاً على شط الأنهار متنزهاً بين خضرة الأشجار، فجاءتني اليد بسكين فنحتت عني قشري ومزقت عني ثيابي واقتلعتني من أصلي ، ثم برتني وشقّت رأسي ثم غمستني في سواد الحبر ، وهي تستخدمني وتمشيني على قمة رأسي . فتنحَّ عني وسل من قهرني .

ثم سأل اليد عن ظلمها وعدوانها على القلم واستخدامها له . فقالت اليد : ما أنا إلا لحم وعظم ودم ؛ وهل رأيت لحماً يظلم أو جسماً يتحرك بنفسه ؟ وإنما أنا مَرْكب مسخر ركبني فارسٌ يقال له القدرة والعزة ، فهي التي ترددني وتجول بي في نواحي الأرض . أما ترى المدر والحجر والشجر لا يتعدى

شيء منها مكانه ولا يتحرك بنفسه إذْ لم يَرْكَبْه مثْلُ هذا الفارس القوي القاهر ؟ أما ترى أيدي الموتى تساويني في صورة اللحم والعظم والدم ، ثم لا معاملة بينها وبين القلم ؟ فأنا أيضاً من حيث أنا لا معاملة بيني وبين القلم . فسل القدرة عن شأني ، فإني مركب أزعجني من ركبني .

ثم سأل القدرة عن شأنها في إستعمالها اليد وكثرة إستخدامها وترديدها . فقالت : دع عنك لومي ومعاتبتي ، فكم من لائم ملوم ! وكم من ملوم لا ذنب له ! وكيف يخفى عليك أمري ؟ وكيف ظننت أني ظلمت اليد لماركبتها؟ فقد كنت لها راكبة قبل التحريك ومع ذلك ما كنتُ أحركها ، بل كنت نائمة ساكنة نوماً ظن الظانون بي أني ميتة أو معدومة لأني ما كنتُ أتحرك ولا أحرك . وبقيت كذلك حتى جاءني موكل أزعجني وأرهقني إلى ما تراه مني ، فكانت لي قوة على مساعدته ولم تكنَ لي قوة على مخالفته ، وهذا الموكل يُسمى الإرادة ، ولا أعرفه إلا بإسمه . فأزعجني هجومه وصياله في غمرة النوم وأرهقني إلى ما كان لي مندوحة عنه .

ثم سأل الإرادة : ما الذي جرأكِ على هذه القدرة الساكنة حتى صرفتها إلى التحريك وأرهقتها إليه ارهاقاً لم تجد عنه مخلصاً ولا مناصاً . فقالت الإرادة لا تعجل عليَّ ، فلعل لنا عذراً وأنت تلوم ، فإني ما انتهضت بنفسي ولكن أُنهضت ، وما انبعثت ولكنني بُعثت بحكم قاهر وأمرٍ جازم ، وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ، ولكن ورد عليَّ من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بأن أصدع للأمر ، فإني مسكينة مسخرة تحت قهر العلم والعقل ، ولا أدري بأي جرم وُقفت عليه وسُخرت له وأُلزمتُ طاعته . لكني أدري أني في دعةٍ وسكون ما لم يرد عليَّ هذا الوارد القاهر ، وهذا الحاكم العادل أو الظالم . فأنا ساكنة لكن مع استشعار وانتظار لحكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك .

فأقبل على العلم والعقل والقلب مطالباً لهم ومعاتباً إياهم على استنهاض الإرادة . فقال العقل : أما أنا فسراج ما اشتعلت بنفسي ولكن أُشعلت . وقال القلب : أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسي ولكن بُسطت . وقال العلم : أما أنا فنقش نُقشت في بياض لوح القلب عندما أشرق سراج العقل . وما انخططت بنفسي ، فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني . فسل القلم لأن الخط لا يكون إلا بالقلم .

فعند ذلك اضطرب السائل ولم يقنعه جواب وقال : قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت منازلي ، ولا يزال يحيلني من طمعت به في معرفة هذا الأمر منه على غيره . ولكنني كنتُ أطيب نفساً بكثرة التردد لما كنتُ أسمع كلاماً مقبولاً في الفؤاد وعذراً ظاهراً في دفع السؤال .

وقال لليد والقلم والعلم وازرادة والقدرة وما بعدها : إقبلوا عذري ، فإني كنتُ غريباً حديث العهد بالدخول في هذه البلاد . ولكل داخلٍ دهشة . فما كان إنكاري عليكم إلا عن قصور وجهل . والآن قد صح عندي عذركم وانكشف لي أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار . فما أنتم إلا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون في قبضته . وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن ، ولا تناقض في الأمر :

فهو الأول بالإضافة إلى الموجودات ، إذ صدر منه الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد ؛

وهو الآخِر بالإضافة إلى سير السائرين إليه ، فإنهم لا يزالون مترقِّين من منزلٍ إلى منزل إلى أن يقع الإنتهاء إلى تلك الحضرة ، فيكون ذلك آخر السفر . فهو آخر في المشاهدة أول في الوجود ؛

وهو باطن بالإضافة إلى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لإدراكه بالحواس الخمس ؛

وهو ظاهر بالإضافة إلى من يطلبه في السراج الذي اشتعل في قلبه بالبصيرة الباطنة النافذة في عالم الملكوت .

فله الأمر من قبل ومن بعد وهو الفاعل بإطلاق . فالقلم والحبر والدواة والشمس والقمر والنجوم والمطر والغيم والأرض وكل حيوان وجماد مسخرات في قبضة القدرة كتسخير القلم في يد الكاتب . . . هكذا كان توحيد السالكين وهذا مقتضى عقيدتهم . فلا فاعل إلا الله وهو على كل شيءٍ قدير .

فإن قلت : فهذا جبرٌ محض ، والجبر يناقض الاختيار ، ردَّ الغزالي في كلامٍ طويل أن الإنسان مجبور ومختار في آنٍ واحد . ومعنى كونه مجبوراً أن جميع ما يصدر عنه حاصلٌ فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد اقتناع العقل بضرورة الفعل ، إذ الإرادة تتبع العلم الذي يحكم بأن

الشيء موافق لك ، فلا جرم أن تنبعث الإرادة بالعلم والقدرةُ بالإرادة ويحصل الفعل منك بعد ذلك . فأنت إذن مجبور على الإختيار . وبعبارة أخرى إن فعل النار في الإحراق مثلاً جبر محض ، وفعل الله تعالى فعل محض ، وفعل الإنسان في منزلة بين المنزلتين . فطلبَ أهلُ الحق هٰذا عبارة ثالثة فسمُّوه كسباً . فالكسب ليس مناقضاً للجبر ولا للإختيار بل هو وسط بين فعل النار في الإحراق وفعل الله في الخلق .

فإن قلت : فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ، إذ معنى التوحيد أن لا فاعل إلا الله ، ومعنى الشرع إثبات الأفعال للعباد ؟ أجاب الغزالي بأن للفاعل معنيين : فكما يُقال قتل الأمير فلاناً ويُقال قتله الجلاد ، ولكن الأمير هنا قاتل بمعنى ، والجلاد قاتل بمعنى آخر ، فكذلك العبد فاعل بمعنى والله عز وجل فاعل بمعنى آخر . فمعنى كون الله تعالى فاعلاً إنه المخترع الموجد ، ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خَلَق الله فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم . فارتبطت القدرة بالإرادة ، والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط ، وارتبط ذلك كله بقدرة الله تعالى ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترِع ، ولأجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الأفعال في القرآن إلى الملائكة ومرة إلى العباد ، ونسبها بعينها مرة أخرى إلى نفسه . فإذن لا حقَّ إلا الحي القيوم القائم بذاته ، وكل ما سواه فقائمٌ بقدرته . فإنما اسم الفاعل له بالحقيقة ولغيره بالمجاز(١)

جـ ـ مشكلة الصلاح والأصلح :

والغزالي ينفي عن الله رعاية الصلاح والأصلح . ويظهر ذلك خاصة في الأصلين الرابع والسابع من الأصول العشرة التي أتينا على خمسة منها .

والأصل الرابع : إن الله تعالى متفضلٌ بالخلق والإختراع ، ومتطول بتكليف العباد ، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه . وبذلك يردّ الغزالي على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة للعباد . فالله في نظر الغزالي هو الموجب والآمر والناهي ، فلا يجوز أن يتعرض لإيجاب أو للزوم أو خطاب

---

(١) الاحياء ٤ / ٢٠٢ ـ ٢١٢ ، ـ ٢١٢ ، انظر أيضاً ١ / ١٥٤ ـ ١٥٧ وصفحة ١٨١ .

أمر . وقول المعتزلة « يجب لمصلحة عباده » كلام فاسد . فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى . ثم إن مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة . أما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يُعاقبهم على ما قدمت أيديهم فما في ذلك غبطة عند ذوي الألباب[1] .

الأصل السابع : إنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم ، إذ لا يجب عليه سبحانه شيء ، بل لا يُعقل في حقه الوجوب : فإنه لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون . وهنا يفرض الغزالي مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين ، فإن الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأنه تعب بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ . وهذا واجب على الله عند المعتزلي ، تبعاً لأحد أصولهم الخمسة وهو الأصل القائل بوجوب الوعد والوعيد، أي يجب على الله تنفيذ وعده ويجب عليه أيضاً تنفيذ وعيده أي إنذاره وتهديده، إذ يطلق الوعد على ما هو حسن والوعيد على ضده . فلو قال الصبي : « يا رب لِمَ رفعت منزلته عليَّ ؟ » فيقول الله : « لأنه بلغ واجتهد في الطاعات » . فيقول الصبي : « أنت امتني صبياً ، فلو أدمتَ عليَّ حياتي حتى أصل إلى سن البلوغ لأجتهدت في طاعتك ، ولكنك عدلت عن العدل ، فتفضلت عليه بطول العمر دوني فلِمَ فضّلته ؟ » فيقول الله تعالى : « لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت ، فكان الأصلح لك الموت في الصبا » . هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل . وهنا يُنادي الكفار في دركات الجحيم قائلين : « يا رب ! هلا أمتّنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم أفما علمت أن ذلك أصلح لنا ؟ فإنّا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم » . فماذا يُجاب عن ذلك ؟ وهل يجب عند هذا إلا القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان أهل الإعتزال ؟

فإن قيل : « إذا قَدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة » . أجاب الغزالي بأن « القبيح هو ما لا يوافق الغرض ، حتى إنه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الآخر ، حتى يستقبح قتلَ الشخص أولياؤه ويستحسنه

---

(١) المصدر السابق ص ٩٦ ـ ٩٧ .

أعداؤه . فإن أُريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال ، إذ لا غرض له ، فلا يُتصور منه قبيح ، كما لا يُتصور منه ظلم ، إذ لا يُتصور منه التصرف في ملك الغير »[1] . وإن أُريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الغير فلِمَ قلتم أنه يستحيل على الله فعل ما لا يوافق الغير ؟ وهل هذا إلا مجرد تشهي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من إعتراض أهل النار على الله لأنه لم يمتهم في الصبا ؟ ثم إن الحكيم معناه العالم بحقائق الأشياء القادر على فعلها على وفق إرادته هو ، وليس في هذا ما يوجب رعاية الأصلح . إن الحكيم منا إنّما يُراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثواباً ، أو ليدفع به عن نفسه آفةً ، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال[2] .

وهكذا فلا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده ، خلافاً لمقالة المعتزلة الذين يرون هذا الرأي دون تحقيق ، لكنهم « إذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا إلى شيء إلا أنه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق وتشبيه حكمته بحكمتهم . ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا أرى التعويل عليه . . . أي أن جميع العقول تستحسن أن يكون الناس في الجنة ولكن هذه أمنية لا يرى الغزالي التعويل عليها [إذْ] لو كان الأصلح واجباً على الله لفعله . ومعلوم أنه لم يفعله ، فذلّ أنه غير واجب ، فإنه لا يُترك الواجب . فإن قيل : سلمنا أنه لو كان واجباً لفعله ولكن لا نسلم أنه لم يفعل . أي هو يفعله دون أن يكون واجباً عليه . فأقول : لو فعل الأصلح لعباده لخلقهم في الجنة وتركهم فيها ، فإن ذلك أصلح لهم . ومعلوم أنه لم يفعل ذلك ، فدل أنه لم يفعل الأصلح . . . »[3] .

هذا هو الغزالي المسلم الأشعري يحارب المعتزلة وينافح عن السُّنة بلا كللٍ ولا ملل ، ليجعل كلمة الله هي العليا وكلمة المبتدعة والمنحرفين والزائغين عن الحق السفلى ، ولا يدخر في ذلك سنداً من معقول أو منقول .

الغزالي وأهم مشكلات الفلسفة

ما زال الغزالي يُكِبُّ على كتب الفلسفة ، يدرسها ويتفقد غوائلها ويسبر

---

(١) المصدر السابق ص ٩٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٧ .

(٣) القسطاس المستقيم ، ص ٩٤ .

أغوارها من غير استعانة بأستاذ ، حتى اطلّع على منتهى علوم الفلاسفة ووقف على ما في أقاويلهم « من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل »[1] . لقد أدرك بعد عناء كبير « إن خبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة » وهذا « مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهورسطاليس ، وقد ردّ على كل من قبله »[2] « رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما ، على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط »[3] .

فلا تثبُّت ولا إتقان لمذهبهم « وإنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية »[4] .

وقد اعترض الغزالي عليهم في عشرين مسألة وجدها مخالفة للدين ، منها ثلاث مسائل ينبغي في رأيه تكفيرهم فيها وسبعة عشر مسألة توجب تبديعهم . ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نأتي هنا على تفصيل جميع هذه المسائل، بل سنجتزىء بنموذج واحد من مسائل التكفير وبنموذجين اثنين من مسائل التبديع . فمن المسائل التي أوجب تكفيرهم فيها سنكتفي بمسألة قدم العالم لإنها أهمها ، كما سنكتفي من المسائل السبع عشرة الباقية بمسألة السببية واستحالة خرق العادات ، ومسألة روحانية النفس .

مسألة قدم العالم

إن مسألة قدم العالم محل نزاع بين الفلاسفة والغزالي . وهو في (التهافت) يصور لنا هذا النزاع بعد أن يبدأ بعرض رأي الفلاسفة . ولهذا سنسلك مسلكه

---

(1) المنقذ ، ص ٧٢ .
(2) التهافت ، ص ٦٢ .
(3) المنقذ ، ص ٧٤ - ٧٥ .
(4) التهافت ، ص ٦٢ - ٦٣ .

فنعرض لرأي الفلاسفة ثم نُعقب عليه بمناقشة الغزالي له . وكذلك سنفعل في المسألتين الباقيتين . وسيكون « التهافت » عمدتنا في مناقشة هذه المسائل ، لكن ذلك لا يمنعَ أن نستشهد بكتب أخرى للغزالي إذا كان ذلك ضرورياً .

اختلف الفلاسفة كثيراً في قِدم العالم . فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقِدمه وإنه لم يزل موجوداً أي كان موجوداً مع الله منذ الأزل ، معلولاً له ، ومساوقاً له ، وغير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان .

ولهم على ذلك أدلة عدة نورد منها ثلاثة أدلة وردَّ الغزالي عليها . وهي : دليل العلة القديمة ، ودليل الزمان ، ودليل الإمكان .

أولاً ـ دليل العلة القديمة عند الفلاسفة

يستحيل صدور حادث من قديم ، فلا يصدر عن القديم إلا القديم : لأنّا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فإنما لم يكن للوجود سبب يرجح الوجود على عدم الوجود ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً . فإذا حدث ، أي : إذا خرج الوجود بعد أن لم يكن ، أما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك . وإن تجدَّد مرجح فَمَنْ محدث ذلك الترجيح ؟ ولِمَ حدث الأن ولم يحدث من قبل ؟

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة أي إذا كان الله قبل الخلق وبعد الخلق هو نفسه لم يطرأ بعد عليه أي تغيير ، فإما ألا يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد عنه هذا الشيء على الدوام . فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه إن يُقال لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث ، أو لإستحالة الحدوث . فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم (أي الله) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

وتحقيقه إن يُقال لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري عن الإحداث أو لإستحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن

ينقلب القديم (أي الله) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الإستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يُقال أيضاً لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض ، ولا يمكن أن يُحال على فَقْد آلة ثم على وجودها ، أو على تجدد طبيعة أو وقت أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدي إلى القول بتغير القديم وانقلابه من حال إلى حال ، ويكون محلاً للحوادث ، وهو محال . وإذا صح هذا لزم أن الباري لم يتغير وأن العالم لم يحدث وبالتالي أنه قديم لا محالة[1] .

والغزالي لا يوافق الفلاسفة على أصل دليلهم ، بل يخالفهم أشد المخالفة . إنه يرى أن من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون في هذا طعن في قدرة الباري ،أو أن يكون الباري محلاً للحوادث . وهو يعترض على أصل دليلهم من وجهين :

إعتراض الغزالي الأول على دليل الفلاسفة

يرى الغزالي أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً ولا يفترض تجدد مرجح ، كما أنه لا يفترض في الباري قدرة بعد عجز ، ولا تجدد غرض لم يكن ، ولا وجدان آلة بعد فقدان ، ولا حدوث إرادة لم تكن من قبل ، إذ ما الذي يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وإن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وإن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك ؟ ولا يطعن في هذا كون الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها . فإن سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجابه الغزالي بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الإكتفاء بالقدرة . ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بعد من مخصِّص يخصص الشيء عن مثله ، قيل : للقديم ـ وراء القدرة ـ صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله . ولا معنى للسؤال في تخصيصها لأن هذا شأنها . فقول القائل : لِمَ اختصت الإرادة بأحد المِثْلين ؟ كقول القائل : لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيُقال لأن العلم عبارة عن صفة

---

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

هذا شأنها . فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله[1] .

فإن قيل : إن هذا غير معقول ، إذ لا يتصور أن تميز الإرادة شيئاً عن مثله إلا بسبب من الأسباب إما خفي وإما جلي .

أجاب الغزالي : هل عرفتم ذلك ضرورة أم نظراً بالدليل ؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما . وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة بالعلم . فكما أن علم الله يفارق علمنا في أمورٍ كثيرة ، كذلك لا تبعد المفارقة في الإرادة أيضاً . فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ . على أنه ، في حقنا ، لا نسلم أن إرادتنا لا تخصص المثل عن مثله . فقد يكون أمران يتساويان بالنسبة إلينا ، ثم نفعل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة . فإنّا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوّف إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ احداهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله . فإذن لا بدّ لكل ناظر ـ في العالم المحسوس المشهود أو من العالم الإلهي الغائب المحجوب عنا شاهداً كان أو غائباً ـ في تحقيق الفعل الإختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله[2] .

بل لقد حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة لم يستغنوا عن تخصيص الشيء عن مثله . فإن العالم وجد عن السبب الموجِب له على هيئات مخصوصة كان من الممكن أن يوجد على نقائضها ، فلِمَ اختص ببعض الوجوه دون البعض الآخر ؟

ويفرض الغزالي على أصلهم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يُقدَّر فيهما اختلاف : احدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب .

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان هما القطب الشمالي والقطب الجنوبي . وما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم إلا ويُتصور أن تكون هما القطبين ، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ وما الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين ليكون قطباً دون

(١) التهافت ، صفحة ٨١ و٨٧ ـ ٨٨ .
(١) التهافت صفحة ٨٩ ـ ٩٠ .

سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية[1] ؟

وأما إختلاف جهة الحركة فإن حركة الافلاك لها جهة معينة دون غيرها ، بعضهامن المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس ، مع تساوي الجهات فما سبب تعينها مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هو عليه ؟ ولَمِ تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟

والخلاصة إن العالم إنما وُجد حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وُجد ، وفي المكان الذي وُجد ، وفي الوقت الذي وُجد ، بالإرادة القديمة[2] .

ويتفرع على دليل الفلاسفة الأول إعتراض فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته . وهذا الإعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها . فإذا وُجد المريد بجميع شرائطه وكان قديماً وإرادته قديمة ، وجب صدور معلوله عنه من غير تأخر ، فكان قديماً مثله . والتأخر مستحيل كاستحالة وجود حادث لا محدث له .

وتحقيقه أن يُقال : إن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبقَ شيء منتظر البتة ، ثم يتأخر الموجَب ، بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال ، كاستحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب[3] .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ولم تُجدد إرادة ، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن الحال في شيء من الأشياء وأمرٌ من الأمور وحالٌ من الأحوال ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوُجِد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة[4] .

---

(1) التهافت صفحة ٩٠ ـ ٩١ .

(2) التهافت ، صفحة ٩٢ .

(3) التهافت صفحة ٨١ .

(4) التهافت صفحة ٨٢ .

ويرد الغزالي على ذلك بأن يمحص الفكرة الأساسية في هذا الإعتراض وهي القول بإستحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء . فيسأل الفلاسفة : هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والإستدلال ؟ فإن عرفتموه بالنظر والإستدلال فأين برهانكم عليه ، وكيف لم تظهروه ؟ وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورةً فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ؟ والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ؟ فلو عرفتموه بضرورة العقل لما شك فيه إنسان . فلا بدّ من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على إستحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الإستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الإستبعاد المجرّد فلا يكفي من غير برهان[1] .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يُتصور موجِب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوِّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

أجاب الغزالي بأن قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثُلث عُشر أدوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سُدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة . ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثُلث عُشره . بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليل مرة[2] . فكيف يكون شيء لا نهاية لأعداده ويكون له سُدس ونصف وربع ؟ أو كيف يمكن وجود نِسب بين أشياء لا نهاية لها ، فالنِسب لا توجد إلا بين المتناهيات ؟

ويحاول الغزالي بعد ذلك أن يُلزم الفلاسفة أن عدد هذه الدورات ليس شفعاً ولا وتراً . ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعاً أو وتراً ، أو كليهما معاً ، أو لا شفع ولا وتر . فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً أو لا شفع ولا

---

(١) التهافت صفحة ٨٤ .

(٢) التهافت صفحة ٨٥ .

وتر ، فيُعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم شفع فالشفْعُ يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً ؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر[1] . وهو باطل ضرورة فحركات الأفلاك إذن متناهية ، والعالم حادث .

الإعتراض الثاني على دليل العلة القديمة للفلاسفة

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو أن يُقال لهم : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بدّ لكم من الإعتراف به : فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإذا استندت الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل . ولو كان ذلك ممكناً لأستغنيتم عن الإعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات . وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلا بدّ إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم[2] .

فإن قيل : إن الحركة الدورية الدائمة التي هي مستند الحوادث أي سببها النهائي الأخير كلها قديمة أبدية . أما ما ينتج عنها من كيفيات وصور سواء في عالم ما فوق فلك القمر أو في ضمن فلك القمر ، فهي حادثة . وليست العبرة في هذه الحوادث ، لأن المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً ، وكلها تنتهي مبادىء أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية . وإذن لا يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة هذه الحركة الدورية الأبدية الثابتة[3] .

أجاب الغزالي : إن هذا التطويل لا يغني ، فالحركة الدورية التي هي المستند إما أن تكون حادثة أو قديمة . فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم ، وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، فإنْ تَسَلْسَل الأمرُ واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال كما قدمنا . فلا بدّ للحوادث إذن أن تنتهي إلى محِدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعاً[4] .

فرغنا الآن من دليل العلة القديمة وردّ الغزالي عليه فلنأخذ في بيان دليلهم

---

(١) التهافت صفحة ٨٥ .
(٢) التهافت صفحة ٩٣ .
(٣) التهافت صفحة ٩٣ ـ ٩٤ .
(٤) التهافت صفحة ٩٤ .

الثاني وردَّ الغزالي عليهم أيضاً .

ثانياً ـ دليل الزمان

يقول الفلاسفة : إذا كان الله خالقاً لهذا العالم ، فإمَّا أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول ، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان .

فإذا كان الأول لزم أن يكونا حادثين معاً أو قديمين معاً ، واستحال ان يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، فالتقدم هنا بالذات والرتبة فقط لا بالزمان ، لأن الحركتين هنا متساويتان في الزمان أي حاصلتان معاً في وقتٍ واحد . وإذ لا سبيل إلى القول بحدوث العلة الخالقة أي كونها حادثة غير قديمة ، فقد وجب القول بقِدم معلولها وهو العالم .

وإذا كان الثاني لزم أن يكون الباري وحده قديماً والعالم حادثاً . ولكن هذا يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم ، والمدة تفترض الحركة ، والحركة تفترض وجود العالم ، فيكون العالم موجوداً قبل أن يوجد ، وهذا خُلْف ، وبعبارةٍ أخرى : إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له ، فمعنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوماً ، وهذا الزمان مسبوقٍ بزمان آخر ، والزمان قبله مسبوق بزمانٍ آخر أيضاً . وهكذا إلى غير نهاية ، فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . فالزمان إذن قديم . بيد أن التسليم بقدم الزمان يؤدي إلى التسليم بقدم الحركة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة) وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته . وإذ كان هذا المتحرك هو العالمَ فقد ثبت قدم العالَم[1] .

ويرد الغزالي على هذا بأن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلاً في حق الله ، سواء كان هذا الحادث العالَم أو الزمانَ أو الحركةَ . والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً . ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالَم معه ، ثم كان ومعه العالَم . وبهذا يكون معنى تقدم الباري

(١) التهافت صفحة ٩٦ .

على العالم انفراده بالوجود دونه . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث مع الله في القدم . وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زماناً انقضى بين وجود الباري وعدم العالم من جهة ، وبين وجود الباري ووجود العالم معاً من جهةٍ أخرى ، فلا يخلو ذلك أن يكون من الأغاليط ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام ، فلا إلتفات إلى أغاليط الأوهام . فالوهم يعجز عن تصور مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « القبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود . هو الزمان[1] .

ويعتمد الغزالي في نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان وعدم وجود قبل له : فشأن الوهم في هذا كشأنه في تصور تناهي الأجسام . فهو يعجز عن أن يُقدِّر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق ، فيتصور أن وراء حدود العالم مكاناً آخر يجده ، إما ملاء وإما خلاء . وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، كاع الوهم عن الإذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوهم أيضاً عن قبوله . وإذا قيل : ليس بعد العالم بُعد نفر الوهم أيضاً . فالبُعد المكاني تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم . فإذا كان الجسم متناهياً كان البُعد الذي هو تابع له متناهياً أيضاً .

وكما أن البُعد المكاني تابع للجسم فالبُعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم . وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم مَنَع من إثبات بُعدٍ مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه ، وإن ظل الوهم (أي الزمان النفسي بتعبيرنا اليوم) متشبثاً بخياله وتقديره لا يرعوي عنه ، فلا عبرة بأغاليط الوهم . ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « قبل » و« بعد » وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت . فإن جاز إثبات (فوق) لا فوق فوقه جاز إثبات (قبل) ليس قبله (قبل) محقق[1] ، فلا فرق بين الزمان والمكان كما قلنا ، بل هما أمران اعتباريان يُخلقان بخلق الأشياء ، أو هما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا . وهذا قريب جداً مما سيقول به الفيلسوف الألماني كانط بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون من الزمان . فمقولتا الزمان والمكان تبعاً لكانط صورتان

(٢) التهافت صفحة ٩٧ - ٩٨ .

قبليتان يخلقهما العقل ، وبالأحرى يستخرجهما من داخله ليرتب فيهما ظواهر الطبيعة .

والخلاصة ، كما قال الفلاسفة بتناهي العالم في الإمتداد والذرع وأحالوا وجود شيء وراءه باعتبار أن هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بتناهي العالم في الزمان ، ويحيل وجود زمانٍ قبله ، أي قبل حدوث العالم ، باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم أيضاً . فالذي يقول بتناهي المكان يلزمه أن يقول بتناهي الزمان ، إذ لا فرق بينهما كما قدمنا . وإذا كان الزمان ـ كالمكان ـ متناهياً ، كانت الحركة متناهية أيضاً (فالزمان هو قدر الحركة) وكان المتحرك (أي العالم هنا) متناهياً أيضاً في حركته ، وبالتالي فالعالم له بداية في الزمان ، فهو إذن حادث وليس قديماً .

ثالثاً ـ دليل الإمكان

يقول الفلاسفة أن وجود العالم كان ممكنا قبل وجوده ، وإلا لما أمكن أن يوجد إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكناً . وهذا الإمكان لا أول له ، إذ لو صح أن له أولاً لكان معنى ذلك أنه كان غير ممكن من قبل ثم انقلب ممكناً . فإن معنى قولنا أنه ممكن وجوده أنه ليس محالاً وجوده . فإذا كان ممكناً وجوده أبداً لم يكن محالاً وجوده أبداً . وإذن فإمكان العالم قديم . ويستنتج الفلاسفة من قدم الإمكان قدم الممكن ، وهو العالم هنا . فإذا كان الإمكان قديماً ، فالممكن على وفق الإمكان ، فلا بد أن يكون هو أيضاً قديماً مثله ، وبالتالي لا أول له . فالعالم إذن قديم لا أول له[1] .

ويرد الغزالي على ذلك بأن العالم كان ممكناً قبل وجوده ، وإلاّ لما وُجد وبذلك يتفق مع الفلاسفة ، فلا جَرَم ما من وقت إلا ويُتصور إحداثه فيه . لكن إذا قُدِّرَ موجوداً أبداً لم يكن حادثاً بل لكان واجباً ، ولما كان الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه . وهذا كقولهم في المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر . وهكذا إلى غير نهاية . فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن . فكذلك لا نهاية لإمكان الإمكان ، ومع ذلك فوجود لا ينتهي طرفه غير

---

(١) التهافت صفحة ١٠٤ .

ممكن ، ولو كان إمكان حدوثه لا بدء له . وذلك كما يُقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن مقاديره في الكبر والصغر لا تتعين إلا بعد كينونته ، فكذلك الممكن الحدوث ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر إلا بعد حدوثها وكينونتها[1] .

وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة ،بل لا بد أن نفرق بينهما تفرقتنا بين الذهني والعيني . فالإمكان معنى عقلي مجرد لا أول له ولا تعين ، وأما الممكن فحقيقة وجودية لها أول وقد تعينت في الزمان وخرجت من طور الإمكان المحض إلى طور الوجود . فإذا كان الإمكان قديماً لا أول له فهذا لا يعني أن الممكن هو أيضاً قديم لا أول له ، بل لكل منهما على حدة وضعه المستقل الخاص غير المشروط بالآخر وغير المتقوم به .

ب ـ السببية واستحالة خرق العادات

إن مبدأ السببية كاد يكون مجهولاً عند الشعوب الشرقية بحكم تغلغل الدين في تصوراتها الكونية . فالكون خاضع لأهواء الآلهة ونزواتهم ، ومصير الإنسان معلق بكلمة تخرج من أفواههم ، فيتصرفون فيها كما يشاؤون . لا يعجزهم شيء ، ولا يخالف عن أمرهم موجود .

وفضيلة اليونان إنما تكمن في أنهم كانوا أول شعب حدَّ من سلطة الآلهة وأخضع الكون لسلسلة من النظم والقوانين لا يمكن لأحدٍ الخروج عليها حتى للآلهة . بل إن الآلهة أنفسهم كبَّلهم اليونان بنفس القوانين التي كبَّلوا بها الأشياء حتى أماتوا فيهم كل رغبة أو نزوة أو هوى ، وجعلوا العقل رائدهم في كل صغيرة أو كبيرة ، وذهبوا في ذلك مذهباً شططاً ، وإله أرسطو الذي لا يعلم إلا ذاته ليس عنا ببعيد ، فهو يمثل آخر ما وصل إليه التفكير اليوناني من التمسك بالعقل والحرص على نظام العقل .

وأغرى تفكير اليونان جميع الشعوب الناهضة ، فسرت إليها عدوى العقل والإيمان بالعقل . وكان العرب في طليعة تلك الشعوب فانطلقوا من باديتهم ينفضون عنهم غبار القرون ومضوا في طريقهم غير هيابين ولا وجلين .

---

(١) التهافت صفحة ١٠٤ .

ودارت الأيام دورتها والإيمان بالعقل يستبد بهم ويأخذ عليهم مجامع قلوبهم . وقد بلغ هذا الإيمان ذروته عند المعتزلة والفلاسفة المشائين وعلماء الطبيعة والرياضة والفلك والطب . لكن التصوف ورِدَّة الأشاعرة أضعفا هذه الجذوة ، فاشتد الصراع بين العقل والقلب، ووصل إلى غاية مداه في تفكير الغزالي . فهو طراز غريب من الرجال تكاد تتعادل فيه نوازع القلب مع نوازع العقل فكان مهيأ أكثر من غيره لإعادة النظر في تقاليد العقل والقلب معاً والحد من غلوائهما . ومن هنا حملته على الفلاسفة وغلاة الصوفية . وقد رأينا طرفاً من حملته على الفلاسفة وسنتابع هنا هذه الحملة أيضاً ، وكذلك سنفعل في الفقرة التالية . أما حملته على غلاة الصوفية وتقويمه لما اعوج من طرائقهم فسيكون خاتمة المطاف في ملحمة الغزالي .

قلنا إن فضل اليونان على غيرهم يكمن في ربط الكون بسلسلة من القوانين ونظام محكم من الأسباب والمسببات لا تتخلف ، وما ذلك إلا لأنهم أتوا ببدعة جديدة هي بدعة العقل والإيمان بالعقل . فالصلة وثيقة إذن بين الإيمان بالعقل والإيمان بالسببية ، بل إن السببية هي أقوى تعبير عن العقل . فالقول بها إنما ينتج من طبيعة العقل ذاتها ، إذ حيث يوجد العقل يوجد مبدأ السببية . ولا تكتمل حملة الغزالي على الفلاسفة ونقده لإستنتاجاتهم إلا بإعادة النظر في أصل مبدأ السببية وفك الرباط بين العلة والمعلول .

ويقول الفلاسفة إن الإقتران المشاهَد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، بين العلل والمعلولات ، إنما هو إقتران تلازم بالضرورة . فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا المعلول دون العلة .

لكن الغزالي له رأي آخر في هذه المسألة . فهو يؤكد أن « الإقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبَّباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر : مثل الريِّ والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار . . . »[١] .

---

(١) التهافت صفحة ٢٢٥ .

أما ما نشاهد من اقتران بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب فهو يرجع في نظر الغزالي لا إلى كونه ضرورياً في نفسه ، بل إلى حكم العادة التي ألفتها على التساوق ، ففي المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وأدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلّم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكان ذلك وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجية عن الحصر يطول . فلنعين مثالاً واحداً وهو الإحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاة النار ، فالغزالي يجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الإحتراق . ويجوِّز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، ففاعل الإحتراق عنده ليس النار بل الله تعالى ، ، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها .

فما الدليل على أن النار هي الفاعل ؟ إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الإحتراق عند ملاقاة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عند الملاقاة ولكنها لا تدل على الحصول بالملاقاة وإنه لا علة سواها . فالوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به ، وبهذا تبطل دعوى من يقول إن النار هي الفاعلة للإحتراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب[1] .

وقد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الأسباب والمسببات أنه ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون السببية ، مما يجر إلى إرتكاب محالات شنيعة : فإنه إذا أُنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأُضيفت إلى إرادة مخترعها ولم يكن للإرادة منهج مخصوص معين ، فيجوز لمن وضع كتاباً في بيته أن ينقلب هذا الكتاب عند رجوعه إلى البيت غلاماً أمرد أو حيواناً . ولو ترك غلاماً في بيته فليجوِّز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد فليجوِّز انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجراً ، فالله قادر على كل شيء . فإني وإن تركت في البيت كتاباً فلا مانع أن ينقلب فرساً ولا أن تنقلب جرة الماء شجرة تفاح ، فليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة ولا من ضرورة الشجرة أن تُخلق من البذر .

---

(١) ٢٢٦ - ٢٢٧ .

لكن الغزالي يستدرك قائلاً : إن ثبت أن الممكن كونه يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ فالله وإن كان قادراً على كل شيء ممكن ، إلا أنه خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها . فهذه الأمور ليس واجباً ألا تكون بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه . إنه لم يخلق قط من نطفة الحيوان إنسان ، ولا من نطفة الإنسان حيوان ، ولم ينقلب الكتاب غلاماً أمرد ، ولم ينبت من الشعر حنطة ، ولا من بذر الكمثرى شجرة تفاح ، ولم يحصل من ملاقاة الأجسام للنار إذا كانت قابلة للإحتراق ألا تحترق ، ولكن من استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد عن قدرة الله ما يحكى من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحالٍ من الأحوال[1] .

لعلنا ندرك مما تقدم أن الدافع الحقيقي للغزالي إلى إنكار الإقتران السببي إنما هو فسح المجال للمعجزات النبوية، فجميع الأمور إنما تتم بإرادة الله لها لا بالعلل الظاهرة لنا . فإذا أُلقي إبراهيم عليه السلام في النار دون أن يحترق فما ذلك إلا لأن الله لم يرد له احتراقاً . ففي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب لم نشاهدها جميعها ، فلا يجوز أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وقد حاول الغزالي تعليل المعجزات تعليلاً طبيعياً : فإحياء الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن، لأن المادة قابلة لكل شيء ؛ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له حيواناً . وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فَلِمَ يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقتٍ أقرب مما عهد فيه ؟ وإذا جاز في وقتٍ أقرب فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

فالله هو المبدأ الأول ، وإرادته هي علة جميع الأشياء ، والأشياء لا فعل لها من ذاتها بل من الله ، فالله هو الفاعل الحقيقي والعلة الوحيدة في هذا الكون . وهذا ما سيقول به مالبرانش وبركلي عندما يردّان جميع الظواهر إلى القوة الوحيدة والعلة المطلقة وهي الله . فالله هو العلة الحقيقية الوحيدة التي يجب رد جميع

---

(١) التهافت صفحة ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

المعلولات إليها ، سواء عند الغزالي أو مالبرانش أو بركلي . فليس الغزالي إذن بِدعاً من المفكرين وجمهور العقلاء .

والخلاصة ليس ثمة سببية ولا إرتباط ضروري بين علة ومعلولها ، وكل ما هنالك عادات ذهنية تكونت على أثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فنحن قد ألفنا أن نُشاهد تعاقب حادثة بعد أخرى فسمينا أولاهما علة والثانية معلولاً . على أن مجرّد اعتيادنا مشاهدة هذا التعاقب لا يخوِّل لنا أن نجعل من الحادثة الأولى علة لوجود الثانية . ولا يجوز أن نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهداتنا على أن ذلك يجب أن يكون دائماً ، وعلى أن قانون العلية قانون ضروري لا يتصور العقل إمكان خرقه أو تبديله . فقوانين العالم يمكن أن تكون على غير ما هي عليه الآن دون أن يكون في ذلك أي إستحالة ، فإذا تغيرت القوانين تغيرت السببية وتغير نظام الأشياء . وإن حصول الأشياء على نحوٍ معين لا ينفي - ولو في الذهن - إمكان حصولها على نحوٍ آخر ، فما هو حاصل بالفعل إنما هو احتمال واحد من عدد لا نهاية له من الإحتمالات الأخرى ، وفعل الله محصور في دائرة الإمكان (أو الإحتمال) دون غيره . فالواجب لا بدّ من وقوعه ، والمحال غير مقدور عليه . فلم يبقَ إلا ما هو بين الواجب والمحال وهو الممكن ، وهو وحده المقدور لله . ومعجزات الرسل إنما تعني ترك مقدور وإيجاد مقدور آخر يتساوى معه في درجة الإمكان ، لكن عدم حصول المقدور الثاني في الواقع يختلط في الذهن عادة بإستحالة وقوعه فنظن أنه غير ممكن ، والحال أنه ممكن يتساوى فيه الفعل والترك . ولذلك يجب أن نفرّق بين الإستحالة العقلية (كالجمع بين الكبر والصغر ، وكون الشيء الواحد في مكانين مختلفين في وقتٍ واحد) - وهي غير مقدورة لله أو كما كان يقول تأدباً : إرادة الله لا تتعلق بالمستحيل - وشبه الإستحالة أو الإستحالة الواقعية ، وهي مقدورة لله ، لأنها وإن كانت لا تحصل في الواقع لكنها ممكنة الحصول في ذاتها في الذهن والواقع ، فالذهن لا يستطيع أن يتصور الجمع بين الضدين في شيءٍ واحد ، ولكنه يستطيع أن يتصور تمدد المعادن بالبرودة وتقلصها بالحرارة مثلاً ، ويستطيع أن يتصور أيضاً عدم إحتراق الأجسام الملقاة في النار وكل ذلك من الممكنات ، والله ميدان عمله المقدورات دون غيرها أي الممكنات ، إذ الواجب لا بدّ من حصوله والمستحيل غير مقدور عليه كما أسلفنا .

هذا هو رأي الغزالي في العلية ، وليس الغزالي هو المفكر الوحيد الذي

يذهب فيها هذا المذهب ، فقد جاء هيوم (D. Hume) في القرن الثامن عشر بنظرية مشابهة تعد اليوم العمدة في المنطق وفلسفة العلوم ، ومؤداها أن ليس ثمة من دليل عقلي على وجود ارتباط ضروري بين العلة والمعلول ، وإنما اعتيادنا رؤية ما نُسميه معلولاً عقب ما نُسميه علة بانتظام في جميع مشاهداتنا ، هو الذي يحملنا على الظن بأن الثانية معلولة للأولى ؛ ولكن هذه المشاهدة لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ السببية . غير أن ذلك لا يمنع من التمسك بمبدأ السببية الذي لا يمكن قيام العلوم بغيره . وهيوم ـ كالغزالي ـ لم يعترض إلا على إرجاع هذا المبدأ إلى ضرورة العقل . ويضيف هيوم أن اعتيادنا على صحة مبدأ السببية إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نوقن يقيناً باطناً بأن كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الدائم الثابت ؛ وهذا شبيه بقول الغزالي بأن الله قد خلق لنا علماً بأن انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض دون سبب ظاهر أمرٌ ممكن في ذاته وإن كان لا يقع .

ولا بدّ أن يجد دفاع الغزالي عن المعجزات والخوارق هوى في نفوس رجال الكنيسة فأخذوا به ، وليس ببعيد أن يكون هيوم قد تأثر به عن طريق رجال الكنيسة وإن تكن غاية كل منهما في تقرير هذا الرأي مختلفة . فالدين هو المسيطر الأول على تفكير الغزالي ، والدفاع عنه هو الذي يكيف آراءه ، بينما هيوم يسيطر عليه التحليل المنطقي والبحث العلمي الموضوعي الخالص . ولكن جوهر القولين واحد ، والتحليل واحد تقريباً ، فإذا جردنا أقوال الغزالي من جميع ملابساتها الدينية لم نجد أي فرق بين الغزالي وهيوم في مسألة السببية حتى ليؤكد أرنست رينان : « أن هيوم لم يقل (في مسألة السببية) شيئاً فوق ما قاله الغزالي » .

ج ـ روحانية النفس

ليس للغزالي آراء مبتكرة ذات بال في أصل النفس وطبيعتها . فهو من أنصار روحانية النفس ، يأخذ أكثر براهينه عن المشائين العرب وبخاصة ابن سينا . فتراه يقلده في تعريف النفس وفي منهجه في البرهنة على وجودها وعلى مخالفتها للبدن ، كما تبعه في بيان طبيعتها. لكنه يميل في كتبه المتأخرة إلى الأدلة الشرعية .

فهو في (معارج القدس) مثلاً يؤكد كابن سينا أن الإنسان إذا تجرد عن جميع المحسوسات والمعقولات ، لا يمكنه أن يتجرد عن حدس وجوده . ويشرح ذلك بأن الإنسان إذا كان صحيحاً مطرحاً عنه الآفات وصدمات الهوى وغيرها

من الطوارق ، فلا تتلامس أعضاؤه ولا تتماس أجزاؤه وكان في هواء طلق معتدل ، فهو في هذه الحالة لا يغفل عن إنيته وحقيقته .

إن كل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجرَّدة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد وتقشير . أي أن عملية العقل هي نفس ماهيتك وماهيتك هي أن تتعقل ذاتك أي أن الجوهر الروحاني هو عملية التعقل ذاته . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ،بل ماهيته هي معقوليته، ومعقوليته هي ماهيته[1] .

ويثبت ذلك بأنه « لو لم يكن المدرَك والمشعور به هو حقيقتك (أي نفسك) بل يكون هو البدن وعوارضه فكان لا يخلو : « إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه . وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان في الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جملة البدن وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه فلا يخلو : إما أن يكون ظاهراً أو باطناً . فإن كان ظاهراً فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس . كيف ونحن في الفرض المذكور قد أغفلنا فعل الحواس فينا وفرضنا أن الأعضاء لا تتماسٍّ ؟ وإن كانت النفس والذات عضواً باطناً من قلب أو دماغ فلا يجوز أيضاً ، لأن الأعضاء الباطنة إنما يوصل إليها بالتشريح . فثبت أن مدرَكك ليس شيئاً من هذه الأشياء ، فإنك قد لا تدركها وتدرك ذاتك ضرورة . أي ههنا شيئان شيء يدرك بالضرورة وهو حدس الذات وشيء يُدرك بالنظر والتشريح وهو الأعضاء الداخلية أو الخارجية ، فما أركنت إلى إدراكه ضرورةً لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر . فإذاً ثبت بهذا أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ومما يشهد الحس بوجه من الوجوه »[1] .

وللغزالي أدلة أخرى كثيرة على روحانية النفس ضربنا صفحاً عنها لأنها لا تخرج عن إطار أدلة ابن سينا حتى لتكاد أن تكون نقلاً حرفياً عنها .

ومع أن الغزالي من أنصار روحانية النفس فإننا نجد في بعض كتبه ـ والمتأخرة منها خاصة ـ ما يُستشف منه ميلٌ إلى القول بماديتها ، بمعنى أنها جسم

---

(١) معارج القدس ، ص ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٢ ـ ٢٣ .

لطيف . وقد ورد مثل هذه الأقوال في (الإحياء) و(الدرة الفاخرة) و(معراج السالكين) وكان ورودها في (الدرة) و(الإحياء) في معرض حديثه عن الموت . ففي الكتابين الأخيرين ما يفيد أن النفس شيء كالجسم يُجذب عند الموت ويُنزع من كل عرق من العروق وعصب من الأعصاب وجزء من الأجزاء ومفصل من المفاصل ، ومن أصل كل شعرة ونسرة من الفرق إلى القدم[1] . أو أنها تنسل من البدن إنسلال الشعرة من العجين أو إنسلال القطرة من السقاء[2] ، قد يكون ذلك راجعاً إلى أنه أشعري ، والأشاعرة يعدون النفس شيئاً مادياً . كما ذكر في (معراج السالكين) أن للنفس شبه عنصر تكون به يناسب لطافتها ، فينبث في البدن ويقوم بأفاعيله المختلفة[3] . ويُقارن الغزالي بين جوهر النفس وجوهر الشعاع ،فيقول إن جوهر الشعاع بالإضافة إلى جوهر النفس كثيف فكأن جوهر النفس قريبٌ من شعاع جوهرِ الشمس ، وهو عرَض أو مادة[4] .

هل تكفي هذه الأقوال وأشباهها لتجعل من الغزالي مناصراً للمذهب المادي في النفس ؟ لا نعتقد ذلك . فإن ما يورده من أدلة على روحانيتها وما يكرره دائماً من أنها جوهر غير مادي وأنها من عالم الأمر ، لا يدع مجالاً للشك في أنه لم يكن جاداً عندما وصف النفس بأوصافٍ مادية يقصد بها في نظرنا العبرة والعظة ، لا سيما وإن أكثر ما ترد هذه الأوصاف في صدد الحديث عن الموت . يضاف إلى ذلك أن الغزالي ـ كابن سينا ـ يفرق بين معنيين للنفس : أحدهما مادي وهو الروح الحيواني ، وثانيهما جوهر روحاني هو الذي يُشير إليه عندما يبحث روحانية النفس ؛ الأول يفنى والثاني خالد . فلعل الروح بالمعنى الأول هو المقصود بالجذب والإنسلال .

* * *

والعجيب في أمر الغزالي أنه مع أخذه بآراء الفلاسفة القائلين بروحانية النفس وتعويله على براهينهم في كثيرٍ من كتبه فإنه يطعن في هذه البراهين ويظهر ضعفها في كتاب لا يقل أهمية عن سائر كتبه الأخرى هو كتاب (تهافت الفلاسفة) . فما معنى ذلك ؟ لِمَ يَحل في موضعٍ ما ربط في موضعٍ آخر ؟ كيف

---

(١) الإحياء : ٤ / ٤١٤ .

(٢) الدرة الفاخرة ، ص ١٧ .

(٣) معراج السالكين ، ص ٣٠ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

ينتقد في كتاب ما يقول به في كتاب آخر ؟ .

لن نذهب هنا مذهب من يقول بأن الغزالي في نقده للفلاسفة لم يكن جاداً في هذا النقد[1] . فإن ما يطمئن إليه القلب وما يتفق مع النزعة العامة لتفكير الغزالي ، هو أن هذا الأخير لم يعترض في (التهافت) على الفلاسفة لأنهم قالوا بروحانية النفس وإنما اعترض عليهم لبيان عجزهم عن إثبات هذه الروحانية بأدلة العقل ولإكتفائهم بهذه الأدلة وحدها دون الإستعانة بالشرع ، لا سيما وإن الغزالي نفسه يصرح في مطلع كلامه أن غايته إنما هي « تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه »[2] . كما يقول أيضاً : « وإنما نريد أن نعتمد الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ، ببراهين العقل . ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك عن قدرة الله تعالى أو يرى أن الشرع جاء بنقيضة ، بل ربما نبين في تفضيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والإستغناء عن الشرع »[3] .

فالغزالي من أشد الناس إيماناً بالروحانية ، ولا يمكن بحكم تكوينه الديني والصوفي أن يجنح إلى إنكارها . فهي عنده قضية واضحة بينة بذاتها وحقيقة حدسية ثابتة لا تزيدها البراهين إلا عماء وتشويشاً . يقول الفلاسفة أنهم بالعقل أثبتوا الروحانية وبالعقل توصلوا إليها ، فليظهر لهم الغزالي تهافت أدلتهم وضعف استنتاجاتهم .

وقد أورد الغزالي عشرة أدلة للفلاسفة على روحانية النفس اعترض عليها جميعاً . ولا يمكننا أن نأتي عليها هنا كلها بل سنجتزىء ببعضها .

ففي الدليل الأول يقول الفلاسفة أن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها هو أيضاً لا ينقسم . وبما أن كل جسم مادي منقسم، فلا بد أن يكون المحل الذي تحل فيه هذه العلوم شيئاً غير

---

(١) I. Madkour: La place d'Al Farabi, p. 167

(٢) التهافت صفحة ٢٣٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

منقسم ، وبالتالي شيئاً غير مادي وغير جسم ، أي لا بد أن يكون جوهراً روحانياً وهو النفس[1] .

واعتراض الغزالي على هذا الدليل هو أنه لا يقوم على مقدمة ثابتة ، إذ لا يمتنع أن يوجد جسم غير منقسم أو جوهر فرد يكون محلاً للعلم . وقد عُرف هذا من مذهب المتكلمين . فإذا كان الفلاسفة يستبعدون أن تحل العلوم كلها في جوهر فرد واحد فالإستبعاد لا خير فيه . إلا أن الغزالي يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد (أو الذرة) فبه غنية عن الخوض فيه ، ولذلك يعدل عنه إلى تعجيز آخر . ألم يقل الفلاسفة أن القوة الوهمية التي في الشاة تدرك عداوة الذئب ، والعداوة معنى عقلي واحد ، إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدّر إدراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية باعتراف الفلاسفة أنفسهم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ولا تبقى بعد الموت ، وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، فكيف حصل هذا الإدراك في كائن لا أثر للجوهر الروحاني فيه[2] ؟

وفي دليل خامس يقول الفلاسفة أنه لو كان العقل - والعقل كمال النفس - يدرك المعقول بآلة جسمانية لما عقل نفسه . أما وإنه يعقل نفسه فإن عقله لنفسه ليس بآلة جسمانية ، وبالتالي ليس العقلُ جسماً بل هو جوهر روحاني . وبعبارة أخرى إن العقل كما يتعلق بغيره يتعلق بنفسه . فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره وأنه عقل نفسه ، خلافاً للإبصار الذي لا يتعلق بنفسه بل يتعلق بغيره فقط : فالرؤية لا تُرى والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس . فالفرق بين الحواس والعقل أن الحواس تدرك بجسم فلا تدرك نفسها ، وأما العقل فإنه لا يدرك بجسم بل بجوهر غير جسمي ، ولذلك فهو يدرك نفسه[3] .

وهذا الدليل فاسد في رأي الغزالي ، لأنه كما يختلف إدراك العقل عن إدراك الحواس ، كذلك الحواس تختلف إدراكاتها فيما بينها مع اشتراكها في أنها جسمانية ،

---

(١) التهافت صفحة ٢٤٢ - ٢٤٣ .

(٢) التهافت صفحة ٢٤٣ - ٢٤٥ .

(٣) التهافت صفحة ٢٤٩ .

كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا بإتصال الملموس بالألة اللامسة ، وكذا الذوق . خلافاً للبصر ، فإنه يُشترط فيه الإنفصال ، حتى أن الواحد إذا أطبق أجفانه لم يرَ لون الجفون لأنها لم تبعد عنه . هذا الإختلاف لا يوجب الإختلاف في الحاجة إلى الجسم أو عدم الحاجة إليه . فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يُسمى عقلاً ويخالف سائرها في أنها تدرك نفسها[1] .

وفي دليل سادس مشابه للدليل السابق يقول الفلاسفة أن العقل لا يدرك بآلة جسمانية وإلا لما أدرك آلته ، كما أن الإبصار الذي يدرك بآلة جسمانية لا يدرك آلته ، ولما كان العقل يدرك الدماغ والقلب ، أي يدرك ما يُدَّعي أنه آلة له ، دلَّ على أنهما ليسا آلة له ولا محلاً ، وإلا لما أدركهما . فالمدرك هنا إذن جوهر روحاني[2] .

وهنا يسأل الغزالي الفلاسفة : لِمَ قلتم ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ؟ فإذا كانت الحواس الخمس لا تدرك ذاتها فكيف عرفتم أن هذا الحكم يسري على جميع الحواس الأخرى ؟ إن الفلاسفة لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم، فحكموا على الكل بهذا الحكم . فلعل العقل حاسة أخرى تشارك سائر الحواس في بعض الأشياء وتخالفها في بعضها الآخر . وعندئذٍ فإنها تكون ـ مع كونها جسمانية ـ منقسمة إلى حواس تدرك محلها وأخرى لا تدرك محلها ، كما انقسمت إلى حواس تدرك مدركاتها من غير مماسة كالبصر وأخرى لا تدرك إلا بالمماسة والإتصال كالذوق واللمس[3] .

وفي دليل سابع يفرق الفلاسفة بين القوى المدركة بالآلات الجسمانية وبين القوى العقلية ليتأدوا من ذلك إلى روحانية القوة العقلية خاصة ، والنفس عامة . فالقوى المدركة بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال وإرهاق . لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلُّها . كما أن

---

(١) التهافت صفحة ٢٥٠ .

(٢) نفس المصدروالصفحة .

(٣) التهافت صفحة ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

المنبهات القوية توهن هذه القوى وربما تفسدها . فالصوت العظيم والنور الشديد ربما يفسدان أو يمنعان إدراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة . بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها[1] .

وهذا الدليل من طراز الدليل السابق ، ولذلك يعترض عليه الغزالي بأن الحواس إذا كانت تشترك في أنها جسمانية فليس ما يمنع أن تختلف خواص بعضها عن خواص البعض الآخر . فإذا كان بعضها يضعف بإدامة الحركة ويفسد عقيبه فليس من الضروري أن يثبت هذا الحكم لجميعها ، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوعٌ آخر ولا يوهنها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء لا يلزم أن يثبت للكل[2] .

وهناك الدليل الثامن للفلاسفة على الروحانية : قالوا إن أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند سن الأربعين ، بينما تشتد القوة العقلية بعد ذلك في أغلب الأحيان . فدلَّ على أن جوهر النفس غير جوهر البدن ، وإلا لكان سير القوة الجسدية والقوة العقلية واحداً في الحالين : فتقويان معاً أو تضعفان معاً[3] .

ويعترض الغزالي على هذا الدليل بأن نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر ، بعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك . فلا يبعد أن يختلف الشم عن البصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين ، بينما يضعف البصر وأن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، وذلك كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر في بعضها لإختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف في حق الأشخاص وفي حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل . أن البصر أقدم . فالإنسان مبصرٌ في أول فطرته ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة

---

(١) التهافت صفحة ٢٥٢ ـ ٢٥٣ .

(٢) التهافت صفحة ٢٥٣ .

(٣) التهافت صفحة ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

أو أكثر حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس أسبق منه إلى شعر اللحية لأن شعر الرأس أقدم . فجهات الإحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً[1] .

وهذا دليل تاسع يثبت روحانية النفس بزعمهم ، قالوا : إن أجزاء البدن تنحل بمرور الزمن فيأتي الغذاء ليسد مسد ما ينحل حتى لم يبقَ منه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند انفصاله عن أمه ، بل انحلّ كل ذلك وتبدل بغيره ، ومع ذلك تبقى معه علوم من أول صباه رغم تبدّل جميع أجزاء بدنه . فدلّ أن للنفس وجوداً سوى البدن وإن البدن آلته[2] .

وخلاصة اعتراض الغزالي أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة . فهما أيضاً من الكائنات التي تغتذي وتتبدل أجزاؤها ، وهذا لا يمنع استمرارها في الوجود رغم عدم وجود مبدأ روحاني فيهما . ثم هل عرف الفلاسفة أن أجزاء البدن تتغير جميعها أم عرفوا فقط أن بعضها تغير . فليس بصحيح أن جميع أجزاء جسم الإنسان تزول ليحل محلها غيرها . فإن الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً فلا بدّ أن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة الأولى . أما أن تزول عنه جميعاً فلا . فهو ذلك الإنسان بإعتبار ما بقي لا بإعتبار ما تحلل وتبدلّ . وبذلك تكون الإنية من آثار هذه الأجزاء الباقية . ويضرب الغزالي لذلك مثلاً طريفاً : إذا صُبَّ في موضع رطل من الماء ثم صُب عليه رطل آخر حتى اختلط به ، ثم أُخذمنه رطل ثم صُبَّ عليه رطلٌ أخر ، ثم أُخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة نحكم بأن شيئاً من الماء الأول باقٍ ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً في الكرَّة الثانية ، والثالثة وهي قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

فانصباب الغذاء في البدن وانحلال أجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الإناء واغترافه منه[3] .

---

(١) التهافت صفحة ٢٥٥

(٢) التهفت صفحة ٢٥٥ ـ ٢٥٦ .

(٣) التهافت ، صفحة ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

الغزالي والتصوف

لقد كان التصوّف بالنسبة إلى الغزالي غاية المُنى . فالصوفية هي التي هتف لها قلبه دائماً ونشد الهداية في حماها . فقد كان الغزالي متطلعاً باستمرار إلى اليقين والاطمئنان وسكينة النفس . وقد وجد ذلك كله لدى الصوفية ، فكرة وسلوكاً . وهم الذين أحسّ في أعماق نفسه ميلاً عظيماً إلى طريقتهم وإقبالاً قوياً على مذهبهم الذي يعد نفسه مديناً له بأعز ما لديه وأشرف ما وصل إليه : ألا وهو تمكين العقيدة في قلبه ومعرفة الحقيقة بذوقه الروحي وعلمه اللدني .

ومن هنا نرى الغزالي يفيض في (المنقذ من الضلال) في وصف طريق الصوفية وما عنَّ له من إقبال عليه وانصراف عن غيره من طرق العلم . فهو يحدثنا أنه بعد أن فرغ من علوم المتكلمين والفلاسفة والباطنية ووقف على ما في بعضها من زيف وضعف وما في بعضها الآخر من عجز أو كفر ، أقبل بهمته على طريق الصوفية ، فإذا هو يعلم أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل ، وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكرالله . « وكان العلم أيسر عليَّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل (قوت القلوب) لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي وغيرهم من المشايخ . حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن تكون صحيحاً وشبعان ! وبين أن تعرف حد السكر وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين أن تكون سكران ! بل السكران لا يعرف حد السكر وهو سكران ما معه من علمه شيء . والصاحي يعرف حد السكر وأركانه ، وما معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد الصحة . فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا ! .

« فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك ، وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية ، إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوّة وباليوم الآخر . فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل بأسبابٍ وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها .

« وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق »[1] .

ومن هنا ينتهي الغزالي إلى « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السيَر وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جُمِع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيَرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً . فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

« وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقةٍ ، طهارتها - وهي أول شروطها - تطهيرُ القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحُها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرُها الفناء بالكلية في الله . . . .

« ومن أول الطريق تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون أصوات ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ،

---

(١) المنقذ ، صفحة ٩٧ - ١٠٠ .

فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الإحتراز عنه .

« وعلى الجملة ، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل مه طائفة الحلول ، وطائفة الإتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . . . بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

« وبالجملة فمن لم يُرزَق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم . وكرامات الأولياء [هي] على التحقيق بدايات الأنبياء . وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب : إن محمداً عشق ربه ! .

« وهذه الحالة يتحققها بالذوق مَن يسلك سبيلها . فمن لم يُرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، إنْ أكثَر معهم الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقيناً . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان . فهم القوم لا يشقى جليسهم »[1] .

لا حلول عنده ولا إتحاد ولا وصول ولا وحدة وجود ، ولا شيء مما لا يتفق والدين الحنيف عند الغزالي . غير أنه يوافق جملة الصوفية على مقاماتهم وأحوالهم ، فيتحدث طويلاً عن مقام التوبة والورع والزهد والفقر والتوكل والرضى . . . ويستبطن كثيراً من أحوالهم ، كالمراقبة والقرب والأنس والرجاء ، والخوف والشوق والمحبة والوجد والفناء ، والكشف والمشاهدة والتجلي والإلهام واليقين وما إليها . ولا نستطيع هنا بطبيعة الحال أن نأتي على رأي الغزالي في جميع هذه المقامات والأحوال ولا أن نستوفي الحديث عن كل مقومات التصوف عنده ، ولذلك سنكتفي بالكلام على (أ) الزهد (ب) حب الله (ج) والفناء في الله (د) والإلهام .

---

(١) المنقذ ، صفحة ١٠٣ ـ ١٠٥ .

أ ـ الزهد

الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين . وينتظم هذا المقام بالعلم والحال والعمل[1] .

فأما العلم فهو العلم بكون المتروك حقيراً بالإضافة إلى المأخوذ : فالدنيا حقيرة بالإضافة إلى الآخرة ، لأن ما عند الله خير وأبقى . كما تكون الجواهر خيراً وأبقى من الثلج مثلاً . فالدنيا كالثلج الموضوع في الشمس لا يزال في الذوبان إلى الإنقراض ، والآخرة كالجوهر الذي لا فناء له . فبقدر قوة اليقين والمعرفة بالتفاوت بين الدنيا والآخرة تقوى الرغبة في ترك الدنيا والعدول عنها إلى الآخرة . فليس يُحتاج إلى العلم بالزهد إلا إلى هذا القدر ، وهو أن الآخرة خير وأبقى[2] .

وأما الحال فهي ما يُسمى زهداً ، وهو عبارة عن إنصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه . فكل من عدل عن شيء إلى غيره بمعاوضة وبيع وغيره فإنما عدل عنه لرغبة عنه ، وإنما عدل إلى غيره لرغبته في غيره . فحاله بالإضافة إلى المعدول عنه يُسمى زهداً ، وبالإضافة إلى المعدول إليه يُسمى رغبة وحباً . فإذن يستدعي حال الزهد مرغوباً عنه ومرغوباً فيه هو خير من المرغوب عنه . وشرط المرغوب عنه أن يكون هو أيضاً مرغوباً فيه بوجهٍ من الوجوه . فمن رغب عما ليس مطلوباً في نفسه لا يُسمى زاهداً ، إذ تارك الحجر والتراب وما أشبهه لا يُسمى زاهداً وإنما يُسمى زاهداً من ترك الدراهم والدنانير ، لأن التراب والحجر ليسا في مظنة الرغبة . فمن باع الدنيا بالآخرة كان زاهداً في الدنيا ، وكل من باع الآخرة بالدنيا هو أيضاً زاهد ولكن في الآخرة ، غير أن العادة جارية بتخصيص اسم الزاهد بمن يزهد في الدنيا . والذي يرغب عن كل ما سوى الله تعالى حتى جنات النعيم ولا يحب إلا الله فهو الزاهد المطلق . والذي يرغب عن كل حظ يُنال في الدنيا ولم يزهد في مثل تلك الحظوظ في الآخرة بل طمع في الحور والقصور والأنهار والفواكه ، فهو أيضاً زاهد ، ولكنه دون الأول . والذي يترك من حظوظ الدنيا البعض دون البعض ، كالذي يترك المال دون الجاه ، أو يترك التوسع في الأكل ولا يترك التجمل في الزينة ، فلا يستحق اسم الزاهد مطلقاً ، ودرجته في

---

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ، ٤ / ١٧٨ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١٧٩ .

الزهاد درجة من يتوب عن بعض المعاصي في التائبين ، وهو زهد صحيح كما أن التوبة عن بعض المعاصي صحيحة . فإن التوبة عبارة عن ترك المحظورات ، والزهد عبارة عن ترك المباحات التي هي حظ النفس . فإذن الزهد عبارة عن الرغبة عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة ، أو عن غير الله عدولاً إلى الله تعالى ، وهي الدرجة العليا(١) .

وأما العمل الصادر عن حال الزهد فهو ترك المزهود فيه بالكلية ، وهي الدنيا بأسرها وأسبابُها ومقدماتُها وعلائقها ، فيُخرج من القلب حبَّها ويُدخل حب الطاعات ، ويخرج من العين واليد ما أخرجه من القلب ، ويوظف على اليد والعين وسائر الجوارح وظائف الطاعات(٢) .

هذا وليس من الزهد ترك المال وبذله على سبيل السخاء والفتوة وعلى سبيل استمالة القلوب وعلى سبيل الطمع ، فذلك كله من محاسن العادات ولكن لا مدخل لشيء منه في العبادات ، وإنما الزهد أن تترك الدنيا لعلمك بحقارتها بالإضافة إلى نفاسة الآخرة . فالزاهد من أتته الدنيا راغمة صفواً عفواً وهو قادر على التنعم بها من غير نقصان جاهٍ وقبح إسم ولا فوات حظ للنفس ، فتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون آنساً بغير الله ومحباً لما سوى الله ، ويكون مشركاً في حب الله تعالى غيره ، أو تركها طمعاً في ثواب الله تعالى في الآخرة(٣) .

وَمَثَلُ من ترك الدنيا للآخرة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب المعمورة بالمشاهدات والمكاشفات مَثَلُ من منعه من باب الملك كلب على بابه فألقى إليه لقمة من خبز فشغله بنفسه ودخل الباب ونال القُرب عند الملك. والشيطان كلب على باب الله تعالى يمنع من الدخول ، مع أن الباب مفتوح والحجاب مرفوع . والدنيا كلقمة خبز أُكلت ، فلذتها في حال المضغ وتنقص على القرب بالإبتلاع ، ثم يبقى ثفلُها في المعدة ، ثم تنتهي إلى النتن والقذر ، ثم يُحتاج بعد ذلك إلى إخراج ذلك الثفل(٤).

ويربط الغزالي بين الإلتفات إلى الدنيا ونقصان المعرفة . فالإنسان لا يلتفت

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٧٨ ـ ١٧٩ .
(٢) صفحة ١٧٩ .
(٣) صفحة ١٨٠
(٤) صفحة ١٨٥ .

إلى الدنيا إلا لأنه يراها شيئاً معتداً به ، وهو لا يراها شيئاً معتداً به إلا لقصور معرفته . فسبب نقصان الزهد إنما هو نقصان المعرفة . فكلما اكتملت معرفة الإنسان ازداد زهده وأقبل على الله بكنه الهمة ، فلا يحب الله إلا من عرفه . وليس من الممكن الجمع بين حب الله وحب الدنيا . فمن عرف الله وعرف لذة النظر إلى وجهه الكريم وعرف أن الجمع بين تلك اللذة وبين لذة التنعم بالحور العين والنظر إلى نقش القصور وخضرة الأشجار غير ممكن ، فلا يحب إلا لذة النظر إلى الله ولا يؤثر غيره . ولا تظنن أن أهل الجنة عند النظر إلى وجه الله تعالى يبقى للذة الحور والقصور متسع في قلوبهم . والطالبون لنعيم الجنة عند أهل المعرفة وأرباب القلوب كالصبي الطالب للعب بالعصفور[1] .

والحاصل أن الزهد عبارة عن الرغبة عن حظوظ النفس كلها . وكلما رغب الإنسان عن حظوظ النفس رغب عن البقاء في الدنيا ما دامت فانية ، فقصر أمله فيها لا محالة ، وتعلق بالدار الآخرة لأنها دائمة . فهو إنما يريد التمتع الدائم .

وينقسم الزهد إلى فرض ونفل وسلامة . فالفرض هو الزهد في الحرام ، والنفل هو الزهد في الحلال ، والسلامة هي الزهد في الشبهات[2] .

ومعرفة الزهد أمرٌ مشكل ، بل حال الزهد على الزاهد مشكل ؛ لذلك ينبغي للزاهد أن يُعَوِّل في باطنه على ثلاث علامات :

العلامة الأولى : أن لا يفرح بموجود ولا يحزن على مفقود ، بل ينبغي أن يكون بالضد من ذلك،وهو أن يحزن بوجود المال ويفرح بفقده . فقد كان أرباب البصائر إذا أقبلت عليهم الدنيا حزنوا وقالوا : ذنبٌ عُجِّلت عقوبته ، ورأوا ذلك علامة المقت والإهمال . وإذا أقبل عليهم الفقر قالوا مرحباً بشعار الصالحين ، والمغرور إذا أقبلت عليه الدنيا ظن أنها كرامة من الله ، وإذا صُرفت عنه ظن أنها هوان » .

والعلامة الثانية : أن يستوي عنده ذامّه ومادحه : فالعلامة الأولى علامة الزهد في المال ، والثانية علامة الزهد في الجاه » .

---

(١) صفحة ١٨٥ ـ ١٨٦ .

(٢) صفحة ١٨٨ .

والعلامة الثالثة : أن يكون أنسه بالله تعالى ، والغالب على قلبه حلاوة الطاعة : إذ لا يخلو القلب عن حلاوة المحبة ، إما محبة الدنيا وإما محبة الله ، وهما في القلب كالماء والهواء في القدح . فالماء إذا دخل خرج الهواء ولا يجتمعان . وكل من أنس بالله اشتغل به ولم يشتغل بغيره . ولذلك قيل لبعضهم : إلى ماذا أفضى به الزهد ؟ فقال : إلى الأنس بالله . فأما الأنس بالدنيا وبالله فلا يجتمعان . وقد قال أهل المعرفة : إذا تعلق الإيمان بظاهر القلب أحب الدنيا والآخرة جميعاً وعمل لهما ، وإذا بطن الإيمان في سويداء القلب وباشره أبغض الدنيا فلم ينظر إليها ولم يعمل لها . وهذا مقام العارفين[١] .

ب ـ حب الله : إن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات . فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها : كالشوق والأنس والرضا وأخواتها ؛ ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها : كالتوبة والصبر والزهد وغيرها[٢] .

والمحبة لا تُتصوَّر إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يُحبّ الإنسان إلا ما يعرفه ومن يعرفه . ولذلك لم يُتصوّر أن يتصف بالحب جماد ، بل هو من خاصية الحي المدرك . ومعنى كون الشيء محبوباً أن في الطبع ميلاً إليه . ومعنى كونه مبغوضاً أن في الطبع نُفرة عنه ، فالحب عبارة عن ميل الطبع إلى الشيء الملذ ، فإن تأكد ذلك الميل وقوي سُمي عشقاً . والبُغض عبارة عن نفرة الطبع عن المؤلم المتعب ، فإذا قوي سُمي مقتاً[٣] .

والحب لما كان تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم لا محالة بحسب انقسام المدركات والحواس . فلكل حاسّ إدراك لنوع من المدركات ، ولكل واحد منها لذة : فلذة العين في الإبصار وإدراك المبصَرات الجميلة والصور المليحة الحسنة المستلذة . ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة . ولذة الشم في الروائح الطيبة . ولذة الذوق في الطعوم . ولذة اللمس في اللين والنعومة . ولما كانت هذه المدركات بالحواس مُلذة كانت محبوبة . وهناك حسّ سادس مظنته القلب يدرك

---

(١) صفحة ١٩٧ ، وانظر أيضاً ٣ / ٣٠٩ .
(٢) الإحياء ، ٤ / ٢٤١ .
(٣) صفحة ٢٤٣ .

لذة العبادة ، ويعبر عنه أيضاً بالعقل أو النور أو البصيرة . فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد إدراكاً من العين . وجمال المعاني المُدرَكة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للإبصار ، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي هي أجلّ من أن تدركها الحواس أتم وأبلغ . ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما في إدراكه لذة[1] .

أجل إن المحبوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن أنه لا معنى للحسن والجمال إلا تناسب الخلقة والشكل وحسن اللون وكون البياض مشرباً بالحمرة ، وامتداد القامة وغير ذلك مما يوصف من جمال شخص الإنسان . فإن الحُسن الأغلب على الخلق حسن الإبصار وأكثر التفاتهم إلى صور الأشخاص ، فيُظن أن ما ليس مبصراً ولا متخيَّلاً ولا متشكلاً ولا متلوناً مقدراً فلا يُتصور حسنه ، وإذا لم يتصور حسنه لم يكن في إدراكه لذة فلم يكن محبوباً . فاعلم أن الحسن والجمال موجود في غير المحسوسات : إذ يُقال هذا خُلق حسن ، وهذا علم حسن ، وهذه سيرة حسنة ، وهذه أخلاق جميلة . ولا شيء من هذه الصفات يدرك بالحواس بل بنور البصيرة الباطنة : فهي إنما تُحب لذاتها لا لحظ يُنال منها وراء ذاتها ، بل تكون ذاتها عين حظها . وهذا هو الحب الحقيقي البالغ الذي يوثق بدوامه . فمن حُرم البصيرة الباطنة لا يدرك هذه الصفات الجميلة ولا يلتذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها . ومن كانت البصيرة الباطنة أغلب عليه من الحواس الظاهرة كان حبه للمعاني الباطنة أكثر من حبه للمعاني الظاهرة[2] . وهذه المعاني يرجع حاصلها عند البحث إلى العلم والقدرة . وكلما كان المعلوم أشرف وأتم جمالاً وعظمة كان العلم أشرف وأجمل . وكذا المقدور كلما كان أعظم رتبة وأجلّ منزلة كانت القدرة عليه أجلّ رتبة وأشرف قدراً[3] .

وأجل المعلومات هو الله تعالى . فلا جرم أحسن العلوم وأشرفها معرفة الله تعالى . وكذلك ما يقاربه ويختص به فشرفه على قدر تعلقه به[4] . لذلك لا محبوب بالحقيقة عند ذوي البصائر إلا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه :

أولاً : لأن فراق المحبوب شديد ، فينبغي أن تحب من لا يفارقك وهو الله

---

(١) صفحة ٢٤٣ .
(٢) صفحة ٢٤٥ .
(٣) صفحة ٢٤٩ .
(٤) صفحة ٢٤٩ .

تعالى ، وأن لا تحب ما يفارقك وهو الدنيا . فإنك إذا أحببت الدنيا كرهت لقاء الله تعالى ، فيكون قدومك بالموت على ما تكرهه ، وفراقك لما تحبه[1] .

ثانياً : لأن الله هو المتفضل بالوجود على كل موجود وهو المتفضل بدوام الوجود وكماله ، فليس في الوجود شيء له بنفسه قوام إلا القيوم الحي الذي هو قائم بذاته ، وكل ما سواه فإنما هو قائم به[2] . فله الجمال والبهاء والعظمة والكبرياء والقهر والإستيلاء . وهو المنفرد بالكمال ، المنزَّه عن النقص ، المقدس عن العيوب ، وهو الجميل المطلق ، الواحد الذي لا ندَّ له ، الفرد الذي لا ضدَّ له ، الصمد الذي لا منازع له ، الغني الذي لا حاجة له ، القادر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا رادَّ لحكمه ولا معقِّب لقضائه ، العالِم الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، القاهر الذي لا تخرج عن قبضة قدرته أعناق الجبابرة ، ولا ينفلت من سطوته وبطشه رقاب القياصرة ، الأزلي الذي لا أول لوجوده ، الأبدي الذي لا آخر لبقائه ، الضروري الوجود الذي لا يحوم إمكان العدم حول حضرته ، القيوم الذي يقوم بنفسه ويقوم كل موجود به ، جبار السموات والأرض ، خالق الجماد والحيوان والنبات ، المنفرد بالعزة والجبروت ، المتوحد بالملك والملكوت ، ذو الفضل والجلال والبهاء والجمال والقدرة والكمال ، الذي تتحير في معرفة جلاله العقول ، وتخرس في وصفه الألسنة ، الذي كمال معرفة العارفين الإعتراف بالعجز عن معرفته ، ومنتهى نبوة الأنبياء الإقرار بالقصور عن وصفه[3] .

فسبحان من احتجب عن بصائر العميان غيرةً على جماله وجلاله أن يطلع عليه إلا من سبقت له منه الحسنى الذين هم عن نار الحجاب مبعدون ، وترك الخاسرين في ظلمات العمى يتيهون ، وفي مسارح المحسوسات وشهوات البهائم يترددون ، يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الأخرة غافلون[4] .

فالله هو أظهر الموجودات وأجلاها ، وبه ظهرت الأشياء كلها . وكما أن الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار واستتاره ، بل لشدة ظهوره وضعف بصر الخفاش الذي يبهره نور الشمس[5] ، فكذلك عقولنا الضعيفة

---

(١) صفحة ١٦٩ . (٢) صفحة ٢٤٨ .
(٣) صفحة ٢٥١ . (٤) صفحة ٢٥١ . (٥) صفحة ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

يبهرها جمال الحضرة الإلهية التي هي في نهاية الإشراق والإستنارة وفي غاية الإستغراق والشمول . فكأنه لشدة إنجلائه لا يُدرَك ، ولشدة ظهوره يخفى ، وقد يكون الظهور سبب الخفاء . فالشيء إذا جاوز حده انعكس إلى ضده - كما يقول الغزالي في (المشكاة)[1] . فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر بظهوره ! فجميع ما في العالم شواهد ناطقة وأدلة شاهدة بوجود خالقها ومدبرها ومصرفها ومحركها، ودالة على علمه وقدرته ولطفه وحكمته[2] .

فهو المحبوب المطلق ، المتفضل بالنعم ، مفيض الوجود على كل موجود . فإن أحب العارف ذاته حقاً - ووجود ذاته مستفاد من غيره - فبالضرورة يحب المفيد لوجوده والمديم له إن عرفه خالقاً موجداً مبقياً . وقيوماً بنفسه ومقوماً لغيره . فإن كان لا يحبه فهو لجهله بنفسه وبربه . فالمحبة ثمرة المعرفة تنعدم بانعدامها وتضعف بضعفها وتقوى بقوّتها . فينبغي أن لا يحب العارف إلا الله وحده لأن المحسن إليه هو الله تعالى فقط ، إذ الإحسان من غيره محال . فالله هو المحسن إلى الكافة والمتفضل على جميع أصناف الخلائق أولاً بإيجادهم ، وثانياً بتكميلهم بالأعضاء والأسباب التي هي من ضروراتهم ، وثالثاً بترفيههم وتنعيمهم بخلق الأسباب التي هي في مظان حاجاتهم وإن لم تكن في مظان الضرورة ، ورابعاً بتجميلهم بالمزايا والزوائد التي هي في مظنة زينتهم وهي خارجة عن ضروراتهم وحاجاتهم[3] .

لذلك فأعظم اللذات إنما هي لذة النظر إلى وجه الله تعالى . لكن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ومقتضى الشهوات ، مشغولة بلذة المنكوح والمطعوم والمشروب ، تستحقر لذة النظر إلى وجه الله ولقائه . وهذا الإستحقار إنما صدر عن الخلو عن المعرفة بالله . فمن خلا عن هذه المعرفة كيف يدرك لذتها ؟ وإن أنطوى على معرفة ضعيفة وقلبه مشحون بعلائق الدنيا فكيف يدرك لذتها ؟ فللعارفين في معرفتهم ومناجاتهم لله لذات لو عُرضت عليهم الجنة في الدنيا بدلاً عنها لم يستبدلوا بها لذة الجنة . ثم هذه اللذة مع كمالها لا نسبة لها أصلاً إلى لذة

---

(١) مشكاة الأنوار ، صفحة ٦٢ .

(٢) الإحياء ٤ / ٢٦٥ .

(٣) صفحة ٢٤٨ - ٢٤٩ .

اللقاء والمشاهدة . فمن لا يشتهي إلا لقاء الله تعالى فلا لذة له من غيره ، بل ربما يتأذى به[1] .

فإذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته . وهذه المعرفة من الجهال ما يبهت العقل وتعظم لذته بحيث يكاد القلب يتفطر لعظمته . وهذه المعرفة إنما تكمل وتكثر وتتسع في العمر الطويل بمداومة الفكر والمواظبة على المجاهدة والإنقطاع عن العلائق والتجرد للطلب . ولذلك حدود لا يرفعها إلا الموت[2] . فإن ما اتضح للعارفين من الأمور الإلهية ، وإن كان في غاية الوضوح فكأنه من وراء ستر رقيق فلا يكون متضحاً غاية الإتضاح ، بل يكون مشوباً بشوائب التخيلات . فإن الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن التمثيل والمحاكاة لجميع المعلومات ، وهي مكدرات للمعارف ومنغصات . وكذلك ينضاف إليها شواغل الدنيا فإنما كمال الوضوح بالمشاهدة وتمام إشراق التجلي ، ولا يكون ذلك إلا في الآخرة ، فإنه منتهى محبوب العارفين[3] .

أجل إن الأمور الإلهية لا نهاية لها ، وإنما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ، وتبقى أمور لا نهاية لها غامضة . والعارف يعلم وجودها ويعلم أن ما غاب عن علمه من المعلومات أكثر مما حضر ، فلا يزال متشوقاً إلى أن تحصل له المعرفة بما لم يحصل مما بقي من المعلومات التي لم يعرفها أصلاً لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة . الشوق الأول ينتهي في الدار الآخرة بالمعنى الذي يُسمي رؤية ولقاء ومشاهدة ، ولا يتصور أن يسكن في الدنيا . وأما الشوق الثاني فيشبه أن لا يكون له نهاية لا في الدنيا ولا في الآخرة إذ نهايته أن ينكشف للعبد في الآخرة من جلال الله تعالى وصفاته وحكمته وأفعاله ما لم يتضح له ، وهذا الشوق لا يسكن هو أيضاً قط ، وتتوالى عليه ألطاف الكشف والنظر إلى غير نهاية ، فلا يزال النعيم متزايداً أبد الآباد ، وتكون لذة ما يتجدد من لطائف النعيم شاغلة عن الإحساس بالشوق إلى ما لم يحصل ، ويكون ذلك مستمراً على الدوام ولا يتوقف عن الحاجة إلى مزيد الإستكمال والإشراق . وهذا منزل لا يناله إلا من رفض الدنيا وأهلها ولم يشتغل بشيء من ذكرها وفرغ قلبه لله[1] .

---

(١) صفحة ٢٥٧ ـ ٢٥٨ . (٢) صفحة ٢٥٩ (٣) صفحة ٢٦٧ .

(٤) نفس المصدر والصفحة .

والخلاصة أن أسعد الخلق حالاً في الآخرة أقواهم حباً لله ، فكلما ازدادت المحبة ازدادت اللذة . ولا ينكر هذه المحبة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم فلم يجاوز إدراك الحواس أصلاً . فالله جميل ، ولكن لا يحبه إلا من انكشف له جماله وجلاله ، وهيهات أن يدرك جمال الله كل إنسان[1] ! .

وإنما يكتسب العبد حب الله تعالى في الدنيا بالطبع . وأصل الحب لا ينفك عنه مؤمن لأنه لا ينفك عن أصل المعرفة . وهو إنما يحصل - كما ذكرنا مراراً - بقطع علائق الدنيا وعدم التشاغل بحظوظ النفس وإخراج حب غير الله من القلب . فأحد أسباب ضعف حب الله في القلوب قوة حب الدنيا . وسبيل قلع حب الدنيا من القلب سلوك طريق الزهد في المال والجاه والقوة والمجد وجميع حظوظ العاجلة ، وملازمة الصبر ، والإنقياد إليهما بزمام الخوف والرجاء ، وبذلك يتطهر القلب عن غير الله فيتسع بعد ذلك لنزول معرفة الله وحبه فيه . وهذا التطهير يجري مجرى وضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من الحشيش ، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة . ولا يوصل إلى هذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا وعلائقها من القلب إلا بالفكر الصافي والذكر الدائم والجد البالغ في الطلب والنظر المستمر في الله تعالى وفي صفاته وفي ملكوت سمواته وسائر مخلوقاته . والواصلون إلى هذه الرتبة ينقسمون :

إلى الأقوياء ، ويكون أول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛

وإلى الضعفاء ، ويكون أول معرفتهم بأفعال الله وآثاره ، ثم يترقون منها إلى الفاعل .

وهذا الطريق الأخير هو الأسهل على الأكثرين ، وهو الأوسع على السالكين ، وإليه أكثر دعوة القرآن عند الأمر بالتدبر والتفكير والإعتبار والنظر في آيات خارجة عن الحصر .

والطريق الأول غامض والكلام فيه خارج عن حد فهم أكثر الخلق .

وأما الطريق الأسهل الأدنى فأكثره غير خارج عن حد الأفهام ، وإنما قصرت الأفهام عنه لإعراضها عن التدبر واشتغالها بشهوات الدنيا وحظوظ

---

(١) صفحة ٢٤٣ و٢٤٥ .

النفس . فما من ذرة من أعلى السموات إلى تخوم الأرضين إلا وفيها عجائب آيات تدل على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته منتهى جلاله وعظمته[1] .

وبحر هذه المعرفة ، أعني معرفة عجائب صنع الله تعالى ، بحر لا ساحل له . فلا جرم تفاوتُ أهل المعرفة في الحب لا حصر له ، إذ الأشياء إنما تتفاوت بتفاوت أسبابها . وأكثر الناس ليس لهم من الله تعالى إلا الصفات والأسباب التي قرعت سمعهم فتلقنوها وحفظوها ، وربما تخيلوا لها معاني يتعالى عنها رب الأرباب ، وربما لم يطلعوا على حقيقتها ولا تخيلوا لها معنى فاسداً ، بل آمنوا بها إيمان تسليم وتصديق ، واشتغلوا بالعمل وتركوا البحث ، وهؤلاء هم أهل السلامة من أصحاب اليمين . والمتخيلون هم الضالون . والعارفون بالحقائق هم المقربون[2] .

فإن كنت طالباً سعادة لقاء الله تعالى فأنبذ الدنيا وراء ظهرك ، واستغرق العمر في الذكر الدائم والفكر اللازم ، فعساك تحظى منها بقدر[3] .

هذا ومحبة الله يدعيها كل أحد . ولكن ما أسهل الدعوى وما أعز المعنى ! فلا ينبغي أن يغتر الإنسان بتلبيس الشيطان وخدع النفس مهما أدعت محبة الله تعالى ما لم يمتحنها بالعلامات . فعلامة المحبة كمال الأنس بمناجاة المحبوب ، وكمال التنعم بالخلوة به ، وكمال الإستيحاش من كل ما ينغص عليه الخلوة ويعوق عن لذة المناجاة . وعلامة الأنس مصير العقل والفهم كله مستغرقاً بلذة المناجاة كالذي يخاطب معشوقه ويناجيه . وقد انتهت هذه اللذة ببعضهم حتى كان في صلاته ووقع الحريق في داره فلم يشعر به ؛ وقطعت رِجلُ بعضهم بسبب علة أصابته وهو في الصلاة فلم يشعر به . ومهما (كلما) غلب عليه الحب والأنس صارت الخلوة والمناجاة قرة عينه يدفع بها جميع الهموم ، بل يستغرق في الحب والأنس قلبه حتى لا يفهم أمور الدنيا ما لم تكرر على سمعه مراراً ، كالعاشق الولهان يكلم الناس بلسانه وأنسه في الباطن بذكر حبيبه . فإنما المحب من لا يطمئن إلا بمحبوبه ولا يسكن إلا إليه[4] .

---

(١) صفحة ٢٦١ .

(٢) صفحة ٢٦٣

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) صفحة ٢٧٢ و٢٧٥ .

وخصوص المحبين مخاوف في مقام المحبة ليست لغيرهم ، وبعض مخاوفهم أشد من بعض . فأولها خوف الإعراض . وأشد منه خوف الحجاب . وأشد منه خوف الإبعاد . ثم خوف الوقوف وسلب المزيد . فملازمة الخوف هذه الأمور وشدة الحذر منها بصفاء المراقبة دليل صدق الحب : فإن من أحب شيئاً خاف لا محالة فقده ؛ فلا يخلو المحب عن خوف إذا كان المحبوب مما يمكن فواته[1] .

وقد يُظن أن الخوف يضاد الحب ، وليس كذلك بل إدراك العظمة يوجب الهيبة ، كما أن إدراك الجمال يوجب الحب . فالمحب الحقيقي لا يخلو من خوف والخائف لا يخلو من محبة . ولكن الذي غلبت عليه المحبة اتسع فيها وسكر واضطربت أحواله ، فإذا جاء شوب الخوف سكن سكرُ الحب قليلاً وعاد إلى جادة الاعتدال . فإنما الخوفُ يُعدِّل الحب ويخفف وقعه على القلب . لذلك كان من الواجب على المحب أن يكون في حبه خائفاً متضائلاً تحت الهيبة والتعظيم ، دائباً على القرب من محبوبه وعدم فراقه . وقد قال بعض العارفين : من عبد الله تعالى بمحض المحبة من غير خوف هلك بالبسط والإذلال ، ومن عبده من طريق الخوف من غير محبة انقطع عنه بالبعد والإستيحاش ، ومن عبده من طريق المحبة والخوف أحبه الله فقرّبه ومكّنه وعلمه[2] .

ودرجات القرب لا نهاية لها ، وحق العبد أن يجتهد في كل نَفَسٍ حتى يزداد منه قرباً . والقرب من الله قرب بالصفة لا بالمكان ، كالتلميذ يطلب القرب من درجة أستاذه في كمال العلم وجماله . نعم قد يقدر التلميذ على القرب من الأستاذ وعلى مساواته وعلى مجاوزته ، وذلك في حق الله محال ، فإنه لا نهاية لكمال الله ، وسلوك العبد من درجات الكمال متناهٍ فلا مطمع له في المساواة . ثم إن درجات القرب تتفاوت تفاوتاً لا نهاية له لأجل انتفاء النهاية عن ذلك الكمال[3] .

ويجب كتمان الحب واجتناب الدعوى والتوقي من إظهار الوجد والمحبة تعظيماً للمحبوب وإجلالاً له وهيبة منه وغيرة على سره . فإن الحب سر من أسرار الحبيب . فإن قلت : المحبة منتهى المقامات وإظهارها إظهار للخير ، فلماذا يُستنكر ؟ فاعلم أن المحبة محمودة وظهورها محمود أيضاً ، وإنما المذموم التظاهر بها

(1) صفحة ٢٧٧ .
(2) صفحة ٢٧١ ـ ٢٧٧ .
(3) صفحة ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .

لما يدخل فيها من الدعوى والإستكبار . وحق المحب أن يتم على حبه الخفي أفعاله وأحواله وينبغي أن يظهر حبه من غير قصد منه إلى إظهار الحب ولا إلى إظهار الفعل الدال على الحب ، بل ينبغي أن يكون قصد المحب إطلاع الحبيب فقط ، فأما إرادته إطلاع غيره فشرك في الحب وقادح فيه[1] .

فإذن من عرف نفسه وعرف ربه واستحيا منه حق الحياء خرس لسانه عن التظاهر بالدعوى ، وإن كان يشهد على حبه حركاته وسكناته وإقدامه وإحجامه وتردداته . وبالجملة جميع محاسن الدين ومكارم الأخلاق ثمرة الحب ، وما لا يثمره الحب فهو إتباع الهوى ، وهو من رذائل الأخلاق[2] .

ج ـ الفناء في الله :

يذهب الغزالي إلى أن التوحيد له أربع مراتب . فهو ينقسم إلى لب وإلى لب اللب وإلى قشر وإلى قشر القشر . ويضرب الغزالي لذلك مثلا بالجوز تقريباً إلى الأفهام الضعيفة . فإن له قشرتين وله لب وللب دهن ، هو لب اللب .

فالرتبة الأولى من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه « لا إله إلا الله » وقلبه غافل عنه أو منكر له ، وذلك كتوحيد المنافقين ؛

والثانية أن يصدق قلبه بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العوام ؛

والثالثة أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقرَّبين ، وذلك بأن يرى أشياء ، غير أنه يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار ؛

والرابعة أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهي مشاهدة الصديقين وهذا هو الفناء في التوحيد (أو الفناء في الله) ، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً لا يرى نفسه أيضاً . وإذا لم يرَ نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده ، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق .

فالأول موحّد بمجرّد اللسان ، ويعصم ذلك صاحبه في الدنيا عن السيف

---

(١) صفحة ٢٧٩ .

(٢) صفحة ٢٨٠ .

والسنان ؛

والثاني موحِّد ، بمعنى أنه معتقد بقلبه مفهوم لفظه ، وقلبه خالٍ عن التكذيب بما انعقد عليه قلبه ، فالتوحيد هنا بمثابة العقدة على القلب ليس فيه إنشراح وانفساح ، ولكنه يحفظ صاحبه من العذاب في الآخرة إن توفي عليه ولم تضعف بالمعاصي عقدته . ولهذه العُقد حيل يُقصد بها إضعافها وحلُّها تسمى بدعة ، وحيل أخرى يُقصد بها دفع حيلة الحل والإضعاف كما يقصد بها أيضاً إحكام رباط هذه العقدة وشدها على القلب ، وهذه هي مهمة علم الكلام . والعارف به يُسمى متكلماً ، وهو في مقابلة المبتدع ، ومقصده دفع المبتدع عن حل هذه العقدة عن قلوب العوام . وقد يُخص المتكلم باسم الموحِّد ، من حيث أنه يحمي بكلامه مفهوم لفظ التوحيد على قلوب العوام حتى لا تنحل عقدته .

والثالث موحِّد ، بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً إذ انكشف له الحق كما هو عليه ، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه .

والرابع موحد ، بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد ، فلا يرى العارف الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه واحد ، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد[1] .

فالأول كالقشرة العليا من الجوز ، والثاني كالقشرة السفلى ، والثالث كاللب ، والرابع كالدهن المستخرج من اللب . وكما أن القشرة العليا من الجوز لا خير فيها وإذا أُكلت فمذاقها مرّ ، وإن نُظر إلى باطنها فهي كريهة المنظر ، وإن اتُّخذت حطباً أطفأت النار وأكثرت الدخان ، وإن تُركت في البيت ضيّقت المكان فلا تصلح إلا أن تُترك مدةً غطاءً للجوز لصيانته ثم يُرمى بها بعد ذلك ، فكذلك التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم الظاهر والباطن ، لكنه ينفع مدة في حفظ القشرة السفلى إلى وقت الموت . والقشرة السفلى هي القلب والبدن ، وتوحيد المنافق يصون بدنه عن سيف الغزاة ، فإن هؤلاء لم يؤمروا بشق القلوب . والسيف إنما يُصيب جسم البدن ،

---

(١) الإحياء ، ٤ / ٢٠٠ .

وهو القشرة ، وإنما يتجرد عنه بالموت فلا يبقى لتوحيده فائدة بعده . وكما أن القشرة السفلى ظاهرة النفع بالإضافة إلى القشرة العليا ، فإنها تصون اللب وتحرسه من الفساد عند الإدخار ، وإذا فُصلت أمكن أن يُنتفع بها حطباً لكنها أقل شأناً من اللب ، فكذلك مجرد الإعتقاد من غير كشف ، كثير النفع بالإضافة إلى مجرد نطق اللسان ، ناقص القدر بالإضافة إلى الكشف والمشاهدة التي تحصل بانشراح الصدر وانفساحه وإشراق نور الحق فيه . وكما أن اللب نفيس في ذاته بالإضافة إلى القشر وكله المقصود ، ولكنه لا يخلو عن شوب عصارة بالإضافة إلى الدهن المستخرج منه ، فكذلك توحيد الفاعل (الله) مقصد عالٍ للسالكين ، ولكنه لا يخلو عن شوب ملاحظة الغير والإلتفات إلى الكثرة بالإضافة إلى من لا يشاهد سوى الواحد الحق[1] .

ولقائلٍ أن يقول : كيف يُتصور أن لا يشاهد الموحد الأخير إلا واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة ، وهي كثيرة ، فكيف يكون الكثير واحداً ؟

ويرد الغزالي بأن هذا من أسرار علوم المكاشفة مما لا يجوز تسطيره في كتابٌ يمكن لكل أحد أن يطلع عليه . فقد قال العارفون أن إفشاء سر الربوبية كفر ، فلا يجوز الخوض فيه في علم المعاملة . ومع ذلك فإن الغزالي يحاول تقريب هذه المسألة إلى الأفهام بأن يقول أن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار ، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والإعتبار . كالإنسان فهو كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه ، وهو بإعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد ، إذ نقول إنه إنسان واحد . فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد . وكم من شخص يشاهد إنساناً دون أن يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه . فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة . فهو باعتبارٍ واحدٌ وباعتبارات أُخر سواه كثيرٌ ، وبعضها أشد كثرة من بعض . والمثال السابق وإن كان لا يطابق الغرض إلا أنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً . وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق ، تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق

---

(١) صفحة ٢٠١

الخاطف ، وهو الأكثر ، وأما الدوام فنادر عزيز المنال . وإلى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حين رأى الخوّاص يضرب في الفيافي والقفار ، فقال له : « فِيمَ أنت ؟ » فقال الخوّاص : « أدور في البوادي أصلح حالي في التوكل » . فقال له الحلاج : « قد أفنيت عمرك في عمران باطنك ، فأين الفناء في التوحيد ؟ » . فكأن الخوّاص كان مشتغلاً في تصحيح المقام الثالث من مقامات التوحيد فطالبه الحلاج بالمقام الرابع[1] .

وسواء طالت هذه المشاهدة أم قصرت ففيها ينكشف للموحد العارف أن لا فاعل في الكون إلا الله تعالى . فمن نظر إليه (أي إلى الكون) من حيث أنه فعل الله ، وعرفه من حيث أنه فعل الله ، وأحبه من حيث أنه فعل الله ، لم يكن ناظراً إلا في الله . ولا عارفاً إلا بالله ، ولا محباً إلا له ، فلا يلتفت قلبه إلا إليه إذ لا مجال فيه لغيره . فهو الموحِّد الحق الذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث أنه عبد الله . فهذا هو الذي يُقال فيه أنه فني في التوحيد ، أي فني في توحيد الله أو في الله ، وأنه فني عن نفسه فلم يعد له التفات إليها ، أي نسي نفسه وأحواله ومقاماته وصفاته ، فكان مستغرق الهمم بالمحبوب ، كالعاشق المستهتر عند لقاء الحبيب ، فإنه لا يتفرغ للنظر في أحوال نفسه وأوضاعها ، بل يبقى كالمبهوت الغافل عن نفسه ، وهو منتهى لذة العشاق . وإليه الإشارة بقول من قال : « كنا بنا ، ففنينا عنا ، فبقينا بلا نحن » . هذا هو الفناء في الواحد الحق ، وهو غاية مقصد الطالبين ومنتهى نعيم الصدّيقين . وهي أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن إيضاحها وبيانها[2] .

وفي (مشكاة الأنوار) تصوير لهذه المسألة قد يكون أكثر وضوحاً ، مما يدل على أن هذه الرسالة غير منحولة ، لأنها تسير و(الإحياء) في خطٍ واحد . فالعارف عندما يترقى من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة ويستكمل معراجه ، يرى بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله تعالى . فإن كل شيء سوى محبوبه إذا اعتُبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رؤي موجوداً لا في ذاته بل من جهة موجده ،

---

(١) صفحة ٢١٠ و٢٥٨ (٢) صفحة ٢٦٦ و٣٠٨

فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط . فلكل شيء وجهان : وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه . فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وبإعتبار وجه الله موجود . فإذن لا موجود إلا الله تعالى ، وكل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً ، ولا يعرف كنه معرفته إلا هو ، ولا يدرك ذلك إلا من قويت بصيرته وارتفعت عنه الحجب(١) .

فالعارفون ـ بعد العروج إلى سماء الحقيقة ـ قد اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . فمنهم من توصل إلى ذلك بطريق العقل ، ومنهم من توصل بطريق الحال والذوق . فقد انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا في الفردانية الإلهية المحضة ، فصاروا كالمبهوتين في الواحد الحق حتى لم يبقَ فيهم متسع لذكر شيء غير الله ، فلم يكن عندهم إلا الله . لقد انمحت فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة ، لقد سكروا فيها سُكراً زال معه كل سلطان واندفعوا في الشطح ، فقال أحدهم : « أنا الحق » وقال الآخر : « سبحاني ما أعظم شأني » ، وقال آخر : « ما في الجبة إلا الله » ! وكلام العشاق في حال السُّكر يُطوى ولا يُحكى . وتُسمى هذه الحالة (فناء) بل (فناء الفناء) لأن الموحِّد هنا قد فني عن نفسه وعن فنائه ، فلم يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرَق به بلسان المجاز اتحاداً ، وبلسان الحقيقة توحيداً . إنها إتحاد بالله وفناء في الله . ووراء هذه الحقائق أسرار يطول بيانها والخوض فيها(٢) .

ويفرق الغزالي في هذا الموضع بين توحيد العوام وتوحيد الخواص . فتوحيد العوام إنما هو قول « لا إله إلا الله » . وأما توحيد الخواص ، توحيد العارفين وأهل القربى ، فهو قول « لا إله إلا هو » ، وهذا التوحيد الأخير أتم وأخص وأشمل وأحق وأدق وأدخل بصاحبه في الفردانية الإلهية المحضة والوحدانية الصرفة ، ومنتهى معراج الخلائق إنما هي مملكة الفردانية . فليس وراء ذلك مرقى . لقد انتفت الكثرة وحقت الوحدة وبطلت الإضافات وطاحت الإشارات . فهذه هي غاية الغايات ومنتهى الطلبات .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أرباب البصائر ما رأوا شيئاً إلا رأوا الله معه ، وربما زاد على هذا بعضهم فقال : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله » ، لأن منهم

(١) المشكاة ، صفحة ٥٥ ـ ٥٦ .   (٢) صفحة ٥٧ ـ ٥٨

من يرى الأشياء به ، ومنهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء . فالأول صاحب مشاهدة ، والثاني صاحب الإستدلال ، والأول يستدل به على الأشياء ، والثاني يستدل عليه بالأشياء . وشتان بين من يستدل به ومن يستدل عليه . الأول درجة الصديقين ، والثاني درجة العلماء الراسخين . وليس بعدهما إلا درجة الغافلين المحجوبين[1] .

ج - الإلهام : إن القلب بغريزته مستعد لقبول حقائق المعلومات . والعلوم التي تحل فيه تنقسم إلى شرعية وعقلية .

فأما العلوم الشرعية (أو الدينية) فهي المأخوذة بطريق التقليد من الأنبياء ، وذلك يحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنّة رسوله وفهم معانيهما بعد السماع ، وبها كمال صفة القلب وسلامته . وأما العلوم العقلية فهي التي تقضي بها غريزة العقل ولا توجد بالتقليد والسماع .

والعلوم العقلية غير كافية في سلامة القلب وإن كان محتاجاً إليها ، فلا غنى بالعقل عن السماع (الدين) ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرّد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور[2] .

والعلوم العقلية تنقسم إلى ضرورية وغير ضرورية . فأما الضرورية فهي الأوليات التي لا يدري صاحبها من أين حصلت وكيف حصلت ، كعلم الإنسان مثلاً بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً معاً . فهي علوم مركوزة في النفس موجودة في أصل الفطرة فلا يخلو إنسان منها .

وأما العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحيان دون بعض فلحصولها أحوال : فتارة تهجم على القلب كأنها أُلقيت فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الإستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الإكتساب وحيلة الدليل يُسمى إلهاماً ، والذي يحصل بالإستدلال يُسمى اعتباراً واستبصاراً[3] .

(١) صفحة ٦٠ - ٦١ . (٢) الإحياء ٣ / ١٤ - ١٥ .
(٣) صفحة ١٦ .

ثم إن العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل له ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي للعلم في القلب . والأول يُسمى إلهاماً ونفثاً في الروع ، والثاني يُسمى وحياً ويختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء والأصفياء . وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء .

إن القلب في الأصل مستعد لأن تنجلي فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بحوائل وغواشٍ من عالم الحس تمنع وصولها إليه . فهي كالحجاب المسدل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلي حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها . والحجاب بين المرآتين يمكن إزالته باليد كما يمكن إزالته أيضاً بهبوب الرياح . وكذلك قد تهب رياح الألطاف الإلهية وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، وذلك كما في عجائب الرؤية الصادقة : فإنه ينكشف بها الغيب فيعلم النائم ما يكون في المستقبل . ولكن تمام ارتفاع الحجب إنما يكون بالموت ، فبه ينكشف الغطاء . وقد ينكشف أيضاً في حال اليقظة حيث يرتفع الحجاب بلطفٍ خفي من الله تعالى ، وعندئذٍ يلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم ، فيكون تارة كالبرق الخاطف ، وقد يبقى أحياناً مدة أطول من ذلك قليلاً ، لكنه سرعان ما يزول ، أما أن يدوم فذلك في غاية الندور . هذا هو الإلهام . وهو لا يختلف عن الإكتساب في نفس العلم : فكلاهما علم ومعرفة ؛ ولا في محله : فكلاهما يحصل في القلب ؛ ولا في سببه : فكلاهما يصدر عن اللوح المحفوظ ؛ ولكنه يختلف عنه من جهة زوال الحجاب فقط وارتفاعه ، وهذا الإرتفاع لا يكون باختيار العبد وإلا كان علماً كسبياً ، بل بتدخل إلهي . وكذلك لا يختلف الإلهام عن الوحي إلا في أن الوحي يكون في العادة مصحوباً برؤية الملاك جبريل حامل الوحي والمفيد للعلم ، وأما الإلهام فلا يدري صاحبه كيف حصل له ولا من أين حصل[١] .

---

(١) صفحة ١٦ ـ ١٧ .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أهل التصوف إنما يميلون إلى العلوم الإلهامية دون التعلمية المكتسبة . فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون فيه والبحث عن الأقاويل والأدلة ، وإنما حرصوا على تقديم المجاهدة والتصفية وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . وكلما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فيه ، وانشرح له الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجهه حجاب الغفلة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية . فليس على العبد في هذه الحال إلا الإستعداد بالتصفية المجرّدة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الإنتظار لما يفتح الله تعالى من الرحمة . فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى .

والطريق إلى ذلك ـ فيما يزعم الصوفية ـ إنما يكون أولاً بانقطاع علائق الدنيا بالكلية وتفريغ القلب منها ، وبقطع الهمة عن الأهل والمال والولد والوطن وعن العلم والولاية والجاه ، بحيث يصير قلب السالك إلى حالة يستوي فيها وجود كل شيء وعدمه . ثم يخلو إلى نفسه في زاوية مع الإقتصار على الفرائض والرواتب ، فيجلس فارغ القلب مجموع الهمم ، ولا يشتت ذهنه بقراءة القرآن ولا بالتأمل في تفسيره . ولا يشتغل بكتب الحديث ، بل يجتهد أن لا يخطر بباله شيء سوى الله تعالى . فلا يزال بعد جلوسه قائلاً بلسانه « الله » على الدوام مع حضور القلب ، حتى ينتهي إلى حالة يترك فيها تحريك اللسان ويرى كأن الكلمة جارية على لسانه . ويصبر على ذلك إلى أن يمحى أثره عن اللسان ويصادف قلبه مواظباً على الذكر ، ثم يواظب ويواظب إلى أن يمحى عن القلب صورة اللفظ وحروفه وهيئة الكلمة ، ويبقى معنى الكلمة مجرداً في قلبه حاضراً فيه كأنه لازم له لا يفارقه . وإلى هذا الحد يقف اختياره فلا عمل له بعد ذلك . فليس له اختيار في استجلاب رحمة الله تعالى وما يعقب ذلك من النفحات الإلهية التي صار متعرضاً لها . فلا يبقى عليه إلا الإنتظار لما يفتح الله عليه من الرحمة ، كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذا الطريق .

فإذا صدقت إرادته وصفت همته وحسنت مواظبته ، فلم تجاذبه شهواته ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا ، لمعت لوامع الحق في قلبه ، فكانت أولاً كالبرق الخاطف لا تثبت ثم تعود ، وقد تتأخر هذه اللوامع ، وإن عادت فقد تثبت وقد تكون مختطفة ، وإن ثبتت فقد يطول ثباتها وقد لا يطول ، وقد يتظاهر أمثالها على التلاحق ، وقد تقتصر على فنٍ واحد . ومنازل أولياء الله تعالى في ذلك لا تحصر كما لا يحصى تفاوت خلقهم وأخلاقهم(١) .

ويؤكد الغزالي أن النظار وذوي الإعتبار من الحكماء والفلاسفة لا ينكرون هذا الطريق وإمكانه وإفضاءه إلى هذا المقصد ؛ فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكنهم استوعروا الطريق واستبطأوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه ، وقالوا إن محو العلائق إلى ذلك الحد أشبه بالمتعذر ، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه ، إذ القلب لا يخلو من تشويش الوساوس والخواطر ، فالقلب أشد تقلباً من القدر في غليانها . وفي أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن . فإذا لم يسبق ذلك رياضةُ النفس وتهذيبها بحقائق العلوم تشبث القلب بالخيالات الفاسدة واطمأنت النفس إليها مدة طويلة . وهكذا ينقضي العمر قبل النجاح فيها . فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيالٍ واحدٍ عشرين سنة ! ولو كان قد اتقن العلم من قبل لأنفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . ويؤكد الغزالي أن الإشتغال بطريق التعلم أولاً أوثق وأقرب إلى الغرض . لكن الصوفية يزعمون أن هذه الرياضة تغني عن التعلم والإكتساب ، وأنها تضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه مثلاً . ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره ، بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنزٍ من الكنوز . ويرى الغزالي أن هذا ممكن ، ولكنه بعيد الإحتمال جداً . وكذلك التعلم بطريق الإلهام ممكن ، ولكنه بعيد الإحتمال جداً . فلا بدّ من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه أولاً ، ثم لا بأس بعد ذلك بالإنتظار لما لم ينكشف لسائر العلماء . فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة والتصفية . وجملة القول إن الغزالي هنا يشترط لنجاح الإلهام سبق العلم أولاً ثم الترصد والإنتظار مع دوام الرياضة والتطهير(٢) .

---

(١) صفحة ١٧ ـ ١٨ .
(٢) صفحة ١٨

وبضربٍ من التعارض عودنا عليه الغزالي في مثل هذه الأحوال ، وقبل أن تبرد الكلمات السابقة ويجف مدادها ، فإنه بعد قليلٍ من الكلام السابق وفي الفصل التالي الذي عقده في (الإحياء) لبيان (الفرق بين المقامين بمثال محسوس) ينسب للقلب عجائب خارجة عن مدركات الحواس ، فيشبه القلب بالحوض يُساق إليه الماء من فوقه من أنهارٍ مجاورة ، كما يحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر . والماء في مثلنا هذا يرمز إلى العلم ، والأنهار ترمز إلى الحواس . فالعلوم قد تُساق إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والإعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً ، ويمكن أن تُسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر والمبادرة إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله . فإن قلت : كيف يتفجر العلم من ذات القلب وهو خالٍ عنه ؟ أجاب الغزالي بأن هذا من عجائب أسرار القلب ! فليت شعري كيف يهيب الغزالي هنا بما يُسميه (عجائب أسرار القلب) بينما اشترط قبل قليلٍ البدء بتحصيل « ما حصله العلماء وفهم ما قالوه » أولاً ليتفجر الإلهام في القلب ويتحقق الكشف بعد ذلك ؟ .

وعلى كل حال ، فكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى السالك الأشياء فيه وتفجر إليه العلم منه ، فاستغنى عن الإقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض . وكلما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطابقة اللوح المحفوظ ، كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار منع من التفجر في الأرض . وإذن فإن القلب له بابان : باب مفتوح إلى خارج وهو الحواس الخمس المتمسكة بعالم المُلك ؛ وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروح والوحي . فأما انفتاح باب القلب إلى الإقتباس من الحواس وعالم المُلك فلا يخفى عليك أمره ، وأما إنفتاح بابه الداخل إلى عالم الملكوت ومطالعة اللوح المحفوظ فإنك تعلمه علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤية واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل أو ما كان في الماضي من غير اقتباس من جهة الحواس ، وإنما ينفتح ذلك الباب لمن انفرد بذكر الله تعالى . فإذن الفرق بين علوم الأنبياء والأولياء وبين علوم العلماء والحكماء هو أن علوم أولئك إنما تأتي من داخل القلب من الباب

المنفتح إلى عالم الملكوت ، وإن علم الحكمة إنما يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك[1] .

ولكن المعرفة في مجملها لا تعتمد على الإلهام كثيراً . فهي إنما تتولد من التفكير الذي يُفيد تكثير العلم واستجلاب معارف جديدة ليست حاصلة . فالمعارف إذا اجتمعت في القلب وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى . فالمعرفة نتاج المعرفة . فإذا حصلت معرفة جديدة وازدوجت مع معرفة سابقة حصل من ذلك نتاجٍ آخر . وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر إلى غير نهاية . وإنما تنسد طريق زيادة المعارف بالموت أو بالعوائق . فالمعرفة تجرّ المعرفة كما أن المال يجرّ المال . فمن ليس له رأس مال منها إنما هو كالذي لا بضاعة له ، إنه لا يقدر على الربح . وهو قد يملك البضاعة لكنه لا يحسن صناعة التجارة فلا يربح شيئاً . وكذلك قد يكون معه من المعارف ما هو رأس مال العلوم ، ولكنه لا يحسن استعمالها وتأليفها وإيقاع الإزدواج المفضي إلى النتاج فيها . ومعرفة طريق الإستعمال والإستثمار تارة تكون بنور إلهي في القلب يحصل بالفطرة كما كان للأنبياء ، وذلك عزيز جداً ، وقد تكون بالتعلم والممارسة ، وهو الأكثر والأعمّ . فرجع حاصل حقيقة التفكير عند الغزالي إلى إحضار معرفتين للتوصل بهما إلى معرفة ثالثة . فالفكر هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها ، ولذلك قيل : تفكير ساعة خير من عبادة سنة . فهو الذي ينقل من المكاره إلى المحابّ ، ومن الرغبة والحرص إلى الزهد والقناعة ، فضلاً عن توليد المعارف الجديدة[1] .

والخلاصة أن العلوم لا تحصر في التعلم ومباشرة الأسباب المألوفة ، بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليها . فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم واكتساب فإنما حصلت بطريق الكشف والإلهام . إنها نور يقذفه الله تعالى في قلوب أصفياء عباده والمخلَصين من خلقه الذين يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم . وهذا هو العلم الرباني والعلم اللدنّيّ الذي لا يمكن أن يستقصي في علم المعاملة ، علم أهل الظاهر والعالم المادي المحسوس . فالقول فيه يطول ولا يليق إلا بعلم المكاشفة ، علم أهل الباطن والعالم الروحاني المعقول « فمن انكشف له شيء منه فقد يبهره بحيث يدهش ويُغشى عليه »[2] . إنه علم

(١) صفحة ١٩ و٢٣ .

(٢) الإحياء ٤ / ٣٥٤ .

(٣) ٤ / ٢٨٧ .

مضنون به على غير أهله لا يجوز تسطيره في الكتب أو التفريط فيه على أسماع أهل الظاهر الذين لا يعلمون من الحق شيئاً . فلنقتصر على ما ذكرناه فإنه كافٍ للإستحثاث على المجاهدة وطلب الكشف فيها . ولمثل هذا فليعمل العاملون[1] .

خاتمة : هذا هو الغزالي المتصوف بالفطرة والفكرة ، وهذه هي فلسفته ومجمل آرائه . ولئن كان تصوفه مطبوعاً بطابع الأفلاطونية المحدثة فإنه مطبوع أيضاً بطابع الإسلام وبمفهوم الغزالي للإسلام . بل لا يقل الطابع الإسلامي عنده عن طابع الأفلاطونية المحدثة إذا لم يكن أشد منه قوة وبروزاً . فإنما كان أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وأرسطو وجميع التراث العقلي والروحي الذي انتقل إليه ، أدوات في يد الغزالي المسلم الذي نهج للفلسفة وللإسلام معاً سبلاً غير مطروقة ، فجعلها مشرعاً عاماً ومحجة واضحة . لقد رد على الفرق والفلاسفة ورجال الدين معاً ، فأفلقت حجته وقوي جانبه وأبدى من قوة العارضة وشدة النقد وجبروت العقل ومتانة الحجة ما حطم به الفلسفة وقضى على المفهوم المتحجر للدين . وما زال يشيد بالدين ويسمو بمعانيه حتى أقامه منتصراً داحراً كل محاولات العقل وشكوكه . وإن مجادلاته في الوصول إلى الله ليست بأقل شأناً في تاريخ الفكر الإنساني من مذاهب الذين جاءوا قبله أو بعده فأغنوا التجارب الروحية وأمدوها بالنسغ والحياة . لقد كان قمة شامخة في دنيا الإسلام وحدثاً من أحداثه العظيمة .

ومن أجل هذا فلا غرو أن يضفي عليه العالم الإسلامي لقبه الخالد (حجة الإسلام) .

---

(١) الإحياء ٣ / ٣١ و٣٢ .

الفصل السادس :

ابن باجة

هو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ وبابن باجة . من أشهر فلاسفة العرب في الأندلس . وقد وصلت إلينا أخباره متفرقة منثورة هنا وهناك بلا تماسك ولا تفصيل ، وهكذا ضاع علينا الكثير منها كما ضاع علينا الكثير من آرائه . وكل ما نعرفه عنه أنه وُلد بسرقسطة في نهاية القرن الخامس للهجرة (أواخر القرن الحادي عشر للميلاد) . ويُقال إنه اشتغل بالسياسة ، فاستوزره حاكم سرقسطة أحد عمال المرابطين . ثم تنقل بين سرقسطة وأشبيلية وغرناطة وفاس ، وتعرض لتشنيع خصومه وحساده ، ولا سيما الفتح بن خاقان الذي نسبه في كتاب (قلائد العقيان) إلى الزندقة والتعطيل وانحلال العقيدة ، وظل هدفاً لسهام أعداء الفلسفة ، وقد توفي سنة ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م . وقيل إنه مات مسموماً بسبب عقيدته الزائفة .

آثاره

يذكر ابن أبي أصيبعة لابن باجة الكتب والرسائل التالية :

شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس .
قول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطوطاليس .
قول على بعض كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس .
قول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان لأرسطوطاليس .

كلام على بعض كتاب النبات لأرسطوطاليس .
قول في التشوق الطبيعي وماهيته وأسباب البرهان وحقيقته .
رسالة الوداع .
قول يتلو رسالة الوداع (يبدو أنه شرح للرسالة السابقة) .
كتاب إتصال العقل بالإنسان (رسالة الإتصال) .
قول على القوة النزوعية .
فصول تتضمن القول على إتصال العقل بالإنسان (يبدو أنه شرح لرسالة الإتصال) .
كتاب تدبير المتوحد .
كتاب النفس .
تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية .
فصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها .
نُبذ يسيرة على الهندسة والهيئة .
رسالة إلى جعفر يوسف بن أحمد بن حسدي .
تعاليق حكيمة .
جواب لمسائل عن هندسة ابن سيِّد المهندس وطرقه .
كلام على شيء من كتاب الأدوية المفردة .
كتاب التجربتين على أدوية ابن وافد (بالإشتراك مع أبي الحسن سفيان) .
كتاب اختصار الحاوي للرازي .
كلام في الغاية الإنسانية .
كلام في الأمور التي يمكن الوقوف بها على العقل الفعال .
كلام في الإسم والمسمى .
كلام في البرهان .
كلام في الأسطقسات .
كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ؟ ولم تنزع ؟ وبماذا تنزع ؟
كلام في المزاج بما هو طبي[1] .

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٢ / ٦٣ ـ ٦٤

إن القسم الأكبر من هذه الكتب لم يصل إلينا ، والقليل الذي وصل إلينا منها لم يُطبع كله . وهاكم المطبوع من كتبه ورسائله وعددها خمس على حد علمنا :

تدبير المتوحد . نشره المستشرق الإسباني آسين بالاسيوس في مدريد وكان قد سبقه إلى نشر وريقات منه المستشرق دنلوب .

رسالة الوداع . نشرها آسين بالاسيوس في مدريد أيضاً . مع رسالة إتصال العقل وكتاب النبات .

كتاب النبات ، نشره آسين بالاسيوس في مدريد كذلك ، مع رسالة الوداع ورسالة الإتصال .

رسالة الإتصال ، نشرها آسين بالاسيوس مع كتاب النبات ورسالة إتصال العقل . وكان قد نشرها في مجلة (الأندلس) ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في (تلخيص كتاب النفس) لأبي الوليد بن رشد عام ١٩٥٠ .

كتاب النفس . تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي ،

مقامه في العلم والفلسفة

يقول ابن أبي أصيبعة في معرض حديثه عن ابن باجة ، إنه كان في العلوم الحكمية علاّمة وقته وأوحد زمانه ، وإنه كان متميزاً في العربية والأدب ، حافظاً للقرآن ، ويعد من الأفاضل في صناعة الطب ، كما كان متقناً الموسيقى جيد اللعب بالعود[1] . وهو يتطلب منا اهتماماً خاصاً لنزعته العقلية القوية التي لا يشوبها أي شائبة إشراقية أو غنوصية أو أفلاطونية محدثة لم يخلُ منها فيلسوف من فلاسفة المشرق،وهذا ما سيكون له أبعد الأثر في أبي الوليد بن رشد فيلسوف الأندلس العظيم . فقد استقصى فلسفة أرسطو ونفذ إلى أعماقها وأدرك معانيها وكان من ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعاني أعجوبة دهره ونادرة الفلك

(١) المصدر السابق ، صفحة ٦٢ .

في زمانه . ويقول تلميذه أبو الحسن علي بن الإمام من غرناطة : يشبه أنه لم يكن بعدأبي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها . فإنه إذا قُرنت أقاويله بأقاويل ابن سينا والغزالي ، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودوَّنا فيها ، بان لك الرجحان ، في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو[١] .

لقد درس الفلسفة في وقتٍ كانت الفلسفة فيه من المنكرات التي كان كل مسلم صادق الإيمان يربأ بنفسه أن يُقدم على ارتكابها . ولئن دل ذلك على شيء فإنما يدل على جرأته وثقته بنفسه وشدة إيمانه بالعقل الذي ألهب وجوده ووضعه على حافة الخطر يقول ابن طفيل في وصف العصر الذي ظهر فيه ابن باجة مُشيراً إلى الفلسفة : « وهذا - أكرمك الله بولايته - شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيءٍ منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه »[٢] .

ثم لا يلبث ابن طفيل أن يحدثنا عن قدر ابن باجة وعلو كعبه في صناعة الفلسفة . وذلك في أثناء كلامه على أهل الأندلس الذين قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً دون أن يقدروا على أكثر من ذلك : « ثم خلف من بعدهم خَلْف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رؤية ، من أبي بكر بن الصائغ [ابن باجة] . غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته »[١] .

إيمانه بالعقل

قلنا في فقرة سابقة أن ابن باجة كان شديد الإيمان بالعقل . فالعقل عنده هو العنصر الأول في مراتب الأهمية ، فالمعرفة الصحيحة في رأيه إنما تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة لا سبيل إليها إلا بالعقل ، وبالعقل إنما تنال السعادة

(١) المصدر السابق ، صفحة ٦٣ .
(٢) حي بن يقظان ، صفحة ١١ .

(١) المصدر السابق صفحة ١٢ .

وتتحقق الأخلاق . أما الشرع فلم يعرض له إلاّ عرضاً سريعاً يدل على عدم اهتمامه به ، فقد أبدى للنبوّة من اللامبالاة وعدم الإكتراث حداً يثير الإهتمام والعجب ، حتى لقد أزاحه السم عن المسرح إلى الأبد .

فالإنسان قادر على أن يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود إلى أعلى درجاته ، إنه يبلغ الرتبة العليا بتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود والشوائب وبالفعل الحر الإختياري الذي يصدر بعد الفكر والرويّة ، أي الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها منه .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن تقسيم إبن باجة للأفعال . فهذه الأفعال تنقسم عنده إلى قسمين : بهيمي وإنساني . والقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة : (الطعام والشراب) ، وعلى الإنفعال (الغضب والخوف) . أما القسم الإنساني : فيتضمّن الأفعال التي تقوم على الإرادة والرويّة والتفكير ، كأن تكسر عوداً بارزاً في الحديقة لئلا يخدش أحد المارة . فمن أراد أن يبلغ المرتبة العليا في المعرفة وفي السعادة ، فعليه أن يقوم بالأفعال وفقاً لما يأمر به العقل وتوحي به الحكمة بعيداً عن كل القيود ، لأن الفعل العقلي هو إلَهي فاضل ، وصاحبه إلَهي فاضل : « فالإنسان بالأفعال العقلية هو إلَهي فاضل ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل خليقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد بأفضل الأفعال . وإذا بلغ الإنسان الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحداً منها ، ويصدق عليه أنه إلَهي فقط »[1] وهذا هو أيضاً شأن الإنسان الملتزم بقواعد الأخلاق التي هي عند ابن باجة غير شرعية ، وغير مستمدة من أوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة ، وإنما هي مبنية على التفكير ومستمدة رأساً من العقل .

إذن لا عجب بعد ذلك أن تكون فلسفته عقلية ، وكان ابن باجة يميل كغيره من الفلاسفة إلى عزل العامة عن الفلسفة أشد الميل . وقد تعلق كسائر فلاسفة العرب بأرسطو ، بل لقد بلغ في هذا التعلّق حدّ الغلو والشطط . وهذا يتضح من تقسيمه للعارفين إلى ثلاث مراتب :

١ ـ المرتبة الجمهورية : أي التي لا يستطيع جمهور الناس فيها أن يعرفوا أو

---

(١) تدبير المتوحد ، نقلاً عن مونك ، أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ، ص ٣٩٨ .

يفهموا المعقول ، إلّا إذا أدركوا الصور الهيولانية التي هي أصل له[1] .

٢ ـ المرتبة النظرية : وهي في ذروة المرتبة الطبيعية ، ولكنها تصل إلى الذروة منها . « فالجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولاً ، وإلى المعقول ثانياً ، ولأجل الموضوعات . والنظار ينظرون إلى المعقول أولاً ، وإلى الموضوعات ثانياً ، ولأجل المعقول تشبيهاً »[2]

٣ ـ مرتبة السعداء : وهم الذين يرون الشيء بنفسه[3] . ويرى ابن باجة أن أرسطو وصل إلى رتبة السعداء فيقول : « إن تلك الرتبة موجودة لشخص ما ، وليكن أرسطو ، فأرسطو مثلاً هو ذلك العقل الذي رسم قبل هذا ، ورتبتان دونه »[4] أي الرتبة الجمهورية والنظرية . إذن لا يمكن لأي رجل مادي أن يصل إلى هذه الرتبة في التعقل ، ولا يصلها إلا من كان روحانياً محضاً وإلهياً حقيقة . والفيلسوف ابن باجة هو إنسان سامي إلهي لأنه قادر على المضي في أعماله طبقاً لإملاء العقل والفكر . وليس للوحي والإلهام أي قوة ما ورائية خفية عنده . والفيلسوف قادر على تعليم نفسه بنفسه وعلى الترقي من الجزئي والمحسوس إلى ما فوق طور العقل ، وإلى ما هو إلهي بحكم فطرته الفائقة ، وهذا هو حال أرسطو .

وهكذا فالإنسان في عروجه إلى المعقولات العليا والحقائق وتطلّعه إليها يعتمد على الفلسفة لأنها الطريق الوحيد الذي يمكّن الإنسان من إدراك حقيقة الوجود ، وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . وبهذا يكون ابن باجة قد تخطى فلاسفة الإسلام في المشرق ، فإن فلسفة هؤلاء كانت مزيجاً من الكلام والتصوف ومن التوفيق بين الآراء المتعارضة أكثر منها إبتكاراً في التفكير واتساقاً في الإستنتاج . ولمعرفة مقامهم في الفلسفة ، وبخاصة الفارابي وابن سينا ، فحسبك أن ترجع إلى ابن رشد وموقفه من هذين الأخيرين ، إذ ينسبهما مع غيرهما إلى القصور في الفهم والتخرّص على الفلاسفة .

---

(١) رسالة الإتصال ، نقلاً عن ابن رشد ، كتاب النفس ، صفحة ١١٠ ـ ١١١ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١١٣ .

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق صفحة ١١٣ ـ ١١٥ .

ولعل ابن باجة هو ـ من بين فلاسفة العرب ـ الوحيد الذي يستحق لقلب فيلسوف ، فهو أول من فصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية ، وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة .

ولهذا لم يتقيّد الفلاسفة المغاربة بالدين ولا بالعامة ، فقد فصلوا الفلسفة عن الدين ولعل لسان حالهم يقول على طريقة الزنادقة : إن العقل يُغني عن النقل ، وعلى صاحب الفطرة الفائقة أن يعلّم نفسه بنفسه دونما حاجة إلى سماء أو وحي . فالإنسان يستطيع بمجرّد تطوّر قواه الإدراكية وبالدرس والتأمل وبانتفاعه بحسنات الحياة وابتعاده عن مفاسدها ، أن يتصل بالعقل الفعّال المنبثق عن الله ، وأن يبلغ من ثم السعادة القصوى والغبطة العظمى . وابن باجة يبين الطريق إلى ذلك في (رسالة الإتصال) و(تدبير المتوحّد) ولنتحدث عن كل منهما .

١ ـ رسالة الإتصال(١)

يؤكد ابن باجة في هذه الرسالة أن المعرفة الكاملة هي السبيل الموصل إلى السعادة ، وهناك مراتب مختلفة للمعرفة لا بد للمرء من اجتيازها الواحدة بعد الأخرى للوصول إلى السعادة . وإذا سألنا ابن باجة عن هذه المراتب أجاب : « فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ، ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر . فالإرتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود »(٢) .

فالمعرفة إذن لها ثلاث مراتب في نظر ابن باجة : الصورة الروحانية ،

---

(١) ذكر ابن أبي أصيبعة هذه الرسالة باسم (كتاب إتصال العقل بالإنسان) والظاهر أن المؤلف لم يضع لرسالته هذه عنواناً . ويذكر ابن أبي أصيبعة كلاماً لأحد تلامذة ابن باجة هو الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام جاء فيه ذكر تلك الرسالة بعنوان (إتصال الإنسان بالعقل الفعّال) وهذا أصحّ . وقد نشر هذه الرسالة د . أحمد فؤاد الأهواني في كتاب : (تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد) سنة ١٩٥٠ ، كما نشرها سنة ١٩٤٢ المستشرق الإسباني آسين بلاسيوس مع ترجمتها إلى اللغة الإسبانية .

(٢) نقلاً عن أحمد فؤاد الأهواني ، تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد ، ص١١١ . وانظر تيسير شيخ الأرض ، ابن باجة ، دار الأنوار ،

المعقول ، العقل الآخر أي العقل الفعّال ، وهذه المراتب تحتاج إلى سبيل صاعد للإرتفاع من أولاها إلى آخرتها : « فإن إتصال الإنسان بالمعقول إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصورة الروحانية تحصل من الحس ، ولذلك تحصل المعقولات في النوم ويشعر بها الحالم ، فيقضي على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع »[1] . و« الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية لأنها إدراك . . . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً وتنسب إلى الحيوان فإن كل حيوان فهو حساس . . . فلذلك لا يخلو الحيوان من معرفة »[2] .

والعقل الفعّال هو فضل من الله يؤتيه من يشاء من عباده ولا يحظى به غير السعداء أمثال أرسطو وابن باجة ومن إليهما . فالمعرفة مراتب وطبقات بعضها فوق بعض لا يصل إلى أعلاها غير السعداء . ويصطنع فيلسوفنا لغة الدين لوصف هؤلاء السعداء ، وذلك ليبعد الشبهة عن نفسه تبعاً لمنطق الصمت الذي سنتحدث عنه بعد قليل والذي يدفع صاحبه إلى الإمساك عن إبداء رأيه الحقيقي . فإذا اضطر إلى الكلام أظهر خلاف ما يبطن وهكذا فهو يورث صاحبه النفاق والكذب والتذبذب ، « فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل ، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به . ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه سائراً في سخطه ، وتلك مراتب لا تُدرَك بالفكرة ، ولذلك تَمّم الله العلم بها بالشريعة . ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقي نوراً من الأنوار يسبّح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً »[3] .

ولكن هل هذا هو رأي ابن باجة الحقيقي ؟ وهل يرى حقاً أن الشرع مكمل للعقل ؟ أم أن ابن باجة أراد بهذه العبارة أن يتجنب زبانية رجال الدين والحكم ؟ إني أرّجح الخيار الأخير ، خاصة إذا عرفنا أنه في (تدبير المتوحّد) قد استغنى عن دور الأنبياء وشرائعهم في مدينته الفاضلة ، فلعلهم عنده من مستلزمات المدن الناقصة التي لا يمكن إمساكها بالعنان إلاّ بالخرافات والأساطير . فلو كان للنبوات والشرائع عنده معنى من المعاني ، لما لقيت منه كل هذا التجاهل ، ولما اقتصر على ما رأينا من مجرد إشارات عابرة إليها . وكذلك إننا لا

---

(١) المصدر السابق صفحة ١١٠ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١٠٦ .

(٣) المصدر السابق صفحة ١٠٨

نجد في ثبت كتبه التي أوردها مترجموه أي كتاب يشير إلى الدين أو النبوّة من قريب أو بعيد ، فهل تكفي هذه الكلمات الفضفاضة التي أقحمها في (رسالة الإتصال) لتملّق الفقهاء ، واسترضاء العامة ، لإعطاء إبن باجة شهادة حسن سلوك يرضى عنها المتكلمون والعلماء ؟ لا أعتقد ذلك ، فلقد أفاض إبن باجة في هذه الرسالة وفي غيرها في الحديث عن العقل الفعّال ووظائفه وصلاته بالعالم الأعلى ، وفي هذا الحديث كان يتسع له المجال كثيراً ـ لو أراد ـ للكلام على الشريعة والوحي ، ولكنه لم يفعل ، لا سيما ونحن نعرف أن هذا العقل كان عند جميع الفلاسفة منطلقاً للحديث عن النبوة والوحي والرسالة . بل إن ابن باجة استغل فرصة الكلام على العقل الفعّال ليرفع من شأن الفلاسفة واضعاً إياهم في مرتبة قريبة من مرتبة الألوهة ، متناسياً أهمية الشرائع والأنبياء والرسل ومراتبهم . ألا يدل ذلك على استهتار بالأديان والنبوات يساوي إن لم يكن يفوق استهتار الزنادقة ، وكل ما بينه وبين هؤلاء من فرق هو أنهم صرّحوا حيث أمسك ، وأعلنوا حيث أسر . والمسؤول عن ذلك بطبيعة الحال تلك الأجواء الخانقة التي نشرها الفقهاء في أيامه في بلاد الأندلس . ونحن نعلم أن نهج ابن باجة العلمي وتفكيره العقلي والفلسفي هما من الأسباب التي حملت العامة على تكفيره ومن ثم قتله مسموماً ، رغم كل ما قام به من مداراة ، وما اصطنعه من تقية ، واشتغال بعلوم الشرع ، ولكن كل ذلك لم يجده نفعاً .

٢ ـ تدبير المتوحد[1]

وهو أشهر كتبه وأدلها على نزعته العقلية . والمقصود بالتدبير ، تدبير الأفعال

---

(١) لقد جاء ابن رشد على ذكر هذا الكتاب في آخر كتابه (في العقل الهيولاني) أو (في إمكان الإتصال) فقال : « أراد أبو بكر بن الصائغ أن يضع خطة لتدبير المتوحّد في هذه البلاد ، ولكنه لم يكمل هذا الكتاب ، كما من الصعب فهم مقصوده » . ووعد ابن رشد أن يقوم في المستقبل بشرح غاية ابن الصائغ من هذا الكتاب ، لكن يبدو أنه لم ينجز ما وعد ، فليس في جميع كتبه التي وصلت إلينا أي إشارة إلى هذا الموضوع . راجع مونك، أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ، ص٣٨٨ . ويعود الفضل فيما نعرفه عن هذا الكتاب إلى أحد الفلاسفة اليهود في القرن الرابع عشر وهو موسى النربوني في شرحه العبري لرسالة (حي بن يقظان) لابن طفيل ، وقد قسّم موسى النربوني هذا الكتاب إلى ثمانية فصول لخصّها مونك في كتابه السالف الذكر واتّبع فيها تقسيم موسى وقدّم لنا معلومات هامة عنها . انظر محمد لطفي جمعة ، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، ص٧٩ وما بعدها .

وتوجيهها إلى غاية مقصودة وهي الإتحاد بالعقل الفعّال . والمقصود بالمتوحد الإنسان الكامل الذي يعيش في مدينة غير كاملة وغير فاضلة ، فيتبع عقله ويقمع غرائزه وأهواءه ويسيطر على نزواته وشهواته . فالمتوحّد ليس زاهداً ولا متصوفا ، وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية صرف ، فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ، ويُعنى بتدبير شؤون الحياة على أساس الرويّة والفكر لينعم أخيرا باللذة والسعادة والخلود .

ويظهر أن غرض ابن باجة من كتابه (تدبير المتوحد) أن يثبت قدرة الإنسان المتوحّد المنتفع بحسنات الحياة ، البعيد عن مفاسدها ، على الإتصال بالعقل الفعّال بمجرد نمو قواه الفكرية . ولكنّ ابن باجة لا يوصي بالخلوة أو الوحدة المطلقة ، إنما هو يرشد الإنسان المنصرف إلى شؤون الحياة إلى سلوك طريق الكمال . وهو يشير إلى إمكان ذلك لرجلٍ بمفرده أو لعدة رجال متساوين في النضج والتفكير ووحدة الغرض والقصد . وقد يستطيع ذلك أهل بلدٍ بأسره فيما لو تمكنوا من توجيه أنفسهم توجيهاً يتبعون فيه شروط الكمال . غير أن ابن باجة لم تغب عنه الصعوبات التي تعترض من يريد سلوك هذا الطريق الوعر ، فأوصى بالعيش في أغزر المدن علماً ، أي في أقرب المدن إلى الكمال وأجمعها لأهل الفضل والحكمة ، وهو يُسميها أفضل الدول(١) .

ينبغي أن يكون تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة أو المدينة الفاضلة التي لا حاجة لها إلى أطباء أو قضاة ، لأن أهلها لا يتناولون من الطعام إلا ما يوافق أجسامهم ، وبذا تختفيَ الأمراض التي يسببها الطعام . وأما الأمراض الخارجة عن الإنسان ، أي التي لا يكون هو مسؤولاً عنها بسبب الإفراط أو التفريط في الطعام ، فإنها تُشفى من تلقاء ذاتها بغير علاج . أما استغناء هذه المدينة عن القضاة فلأن أهلها تسود بينهم المحبة والوئام ، فلا نزاع بينهم ولا خصومة ولا شقاق ولا خلاف . إنّ هذه المدينة الفاضلة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها غاية كماله ومنتهى نضجه وأرقى ما يمكن بلوغه من مراتب الوجود ، لأن كل واحد فيها مستقيم الرأي ، يفكّر بأعدل وسائل التفكير وينظر إلى الأمور أدق نظر ويطيع كل ما تأمر به قوانين البلاد . إنه يعرف ما هو واجب وما هو جائز

---

(١) Munk, Mélanges de philosophie Juive et Arabe, Nouvell édition, Paris, 1927, p.p. 388- 389

وما هو غير جائز دونما حاجة إلى أي إرشاد غير إرشاد عقله . لقد صقله العقل وسما به عن الدنايا وارتكاب الموبقات ، وخلص عمله من الخطأ والهذر والختل . وهكذا تصفو الطباع في هذه المدينة ، وتكرم الأخلاق وتكثر المحامد والمحاسن وتزول الضغائن ولا تثور الحفائظ . ويعيش الناس إخواناً متحابين متكاتفين سعداء لا همّ لهم إلاّ إشباع حاجات عقولهم وصقل تفكيرهم وبلوغ الغايات القصوى لمعنى وجودهم[1] .

إن هذه المدينة ليست بها إذن حاجة إلى طب النفوس أو طب الأبدان أو طب الأخلاق ، وهو ما لا غنى عنه للمدن الناقصة ، كمدينة اليسار والمدينة الجماعية والمدينة الملكية ومدينة الخاصة . والمتوحدون في مدينة غير فاضلة ينبغي أن يعيشوا بين أمثالهم كأنهم أفراد في مدينة فاضلة كالنباتات التي يتعهدها صاحبها في أرض تنمو فيها الحشائش والأشواك نمواً طبيعياً .

وبعد أن أوجز ابن باجة كل ما هو ضروري للمدينة الفاضلة ، ذكر أن غرضه من هذا الكتاب هو أن يشرح تدبير تلك النباتات التي يجب أن تسترشد بقواعد المدينة الفاضلة ، بحيث تستغني عن أنواع الطب الثلاثة : وهي طب البدن وطب النفس وطب العدالة (القضاة) لأن الله وحده هو طبيبها . وستبلغ هذه النباتات إلى ما يصبو إليه المتوحد من السعادة والغبطة ، وسواء كان المتوحد فرداً أو كان المتوحدون جماعة . فبينما يكون سائر الناس سادرين في غيهم وضلالهم ، بعيدين عن جادة الحق ، فإن المتوحدين يتميزون من البقية الباقية بالسعي إلى الكمال وملازمة أهله . وهؤلاء هم الذين يُطلق عليهم الصوفية اسم الغرباء لأنهم بما فُطروا عليه من الفضائل وما اكتسبوه من الحكمة ، غرباء في أوطانهم ، يشذ عنهم الأهل وينأى عنهم الأصدقاء ، ثم إنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذين هم فيه إلى المدينة الفاضلة التي هي لهم بمنزلة الوطن والمستقر[2] .

ولمعترض أن يتساءل : ما علاقة هذا الكلام بموضوع الشريعة والنبوة والنبوّات ؟ العلاقة وثيقة جداً ولكنها علاقة غير مباشرة . لقد حكمنا على الفلاسفة السابقين ، وعلى الزنادقة من قبلهم بناء على ما وصل إلينا من أقوالهم

(١) المصدر السابق صفحة ٣٨٩ ـ ٣٩٠ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٩٠ .

هم أو من أقوال خصومهم على الأقل ، أي من نصوص خلفوها لنا تحدثوا فيها عن الوحي والنبوّة والرسالة حديثاً مباشرة . لكننا نقترح هنا طريقة أخرى للدراسة التاريخية وهي طريقة الصمت أو المسكوت عنه ، أو ما لا يراد الحديث عنه ، بمعنى أن الصمت هو أيضاً عنده ما يقوله كالكلام سواءً بسواء ، وأن التعبير ليس حكراً على الكلام والتصريح . الصمت قادر على أن يقول كلمته كالنطق ، بل قد يكون أبلغ في الدلالة . الصمت إذا تكلّم فإن كلامه لا يعني شيئاً أي هو يقول ما لا يريد أن يقول ، ومن هنا النفاق والتناقض والتعارض في الكلام . كلاهما تعبير : الكلام تعبير والصمت تعبير . ولكن لكل منهما ظروفه ومقتضياته وأجواؤه . فالتعبير يكشف ما يريد التعبير عنه بالقول والعمل والسلوك ، وأما الصمت فيكشف ذلك بزلقات اللسان ، ويدلنا فوق ذلك على مدى الكبت والقمع الذي يعاني منه مجتمع من المجتمعات . ولعل هذا أشد ما يكون انطباقاً على فيلسوفنا إبن باجة . بل إن أبا العلاء المعري قبله قد اعترف بأهمية الصمت في لزومياته ، حيث قال :

اصمت فإن كلام المرء يهلكه — وإن نطقتَ فافصاحٍ وإيجاز
بني زمني هل تعلمون سرائرا — علمتُ، ولكني بها غير بائح
وماذا يبتغي الجلساء عندي — أرادوا منطقي وأردت صمتي

لقد حاولت عبثاً معرفة رأي إبن باجة في الدين والنبوة والشرائع استكمالاً واستيعاباً لها وتتميماً للفائدة المرجوة من هذا الفصل ، لكن سرعان ما قفزت إلى خاطري فكرة التحليل الوجودي لفكرة الصمت خلافاً لما يبدو من أنها فكرة عدمية صرف . فمما يلفت النظر في أمر ابن باجة أنه لم يأت على ذكر الأنبياء والرسل ، فلا محل لهم في مدينته الفاضلة . إنهم من لوازم المدينة الناقصة ، التي انتزع منها النخبة المختارة وتركها لقدرها ، هذا هو لسان حاله وإن سكت عنه لسان مقاله ، فإذا صحّ ذلك ـ وهو بزعمي صحيح والمسألة مطروحة على كل حال للنقاش ـ فإن العقل عند إبن باجة يُغني عن الشرع ولذلك صرف إليه كنه الهمة . « فلقد استغنى في مدينته الفاضلة عن الأطباء والقضاة ـ وهم عصب كل مدينة ـ فأولى به أن يستغني عن الأنبياء وما جاءوا به من أديان وشرائع . لقد تجاهلهم وتجاهل شرائعهم حتى لا يبقى غير العقل هادياً للإنسان ومرشداً . فإذا ما تأتّى له أن يتحدث عنهم كان حديثه مقتضباً جداً رفعاً للعتب وذراً للرماد في

الأعين . فضلا عن أنه لم يتطرق إلى الحديث عن تأثيرهم في المجتمع ، ولم يعترف بأي دور لهم في مدينته الفاضلة . وهذا ما لم يجترىء عليه فيلسوف مسلم قبله ، ولذلك دفع حياته ثمنا لتجاهله ولا مبالاته ورفضه أن يكون نسخة طبق الأصل لأشخاص آخرين ، أو أن يكرّر ألفاظاً وعبارات عجزت عن إقناعه ، أو أن يجترّ أفكاراً فشلت في إرضاء فضوله الفكري وشفاء ما يعاني من حيرة وتشكك في أمور الدين والعقيدة .

---

(١) ٤٩٩ ـ ٥٠٠ .

الفصل السابع :

ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ، وُلد في أوائل القرن الخامس للهجرة وأوائل القرن الحادي عشر للميلاد (حوالى ٥٠٦ هـ / ١١١٠ م) في مدينة صغيرة من مدن إقليم غرناطة تُسمى (وادي آش) . قرأ جميع أقسام الحكمة على علماء زمانه واشتهر فيها حتى صار من أكابر الحكماء الذين صحبوا أبا يعقوب يوسف أمير المؤمنين الذي قرّب ابن طفيل وجعله طبيبه الخاص . ولعله وزر لهذا الخليفة أيضاً . أجل لقد نال ابن طفيل حظوة كبيرة واسعة عند الخليفة وجمع له في بلاطه مشاهير العلماء ، كما قدم له ابن رشد واستدعاه لشرح كتب أرسطو التي كان أمير المؤمنين يشكو من غموض عبارتها كما سنرى في الفصل التالي . وبقي ابن طفيل في خدمة أبي يعقوب إلى أن توفي هذا الأخير . فانتقلت الخلافة بعده إلى ابنه أبي يوسف يعقوب المُلقب بالمنصور . وكان المنصور محباً للحكمة كأبيه فأحب ابن طفيل وبسط عليه رعايته وأبقاه في خدمته وأكرمه إلى أن مات في مراكش سنة ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م فاحتفل الخليفة بدفنه احتفالاً مهيباً وسار في جنازته .

مقامه في العلم والفلسفة

يذكر المؤرخون لابن طفيل تصانيف في أنواع الفلسفة ، في الطبيعيات والإلهيات والفلك ورسالة في النفس ، ورسالتين في الطب ، ولكن شيئاً من ذلك

لم يصل إلينا . وكل ما لدينا من آثاره رسالة (حي بن يقظان)[1] التي ستكون مصدرنا الوحيد لمعرفة آرائه في الطبيعة وما بعد الطبيعة والدين ، ومدى أهمية الشرائع النبوية في مقابلة الشرائع العقلية التي يصل إليها الإنسان من تلقاء ذاته وبلا أي عونٍ خارجي .

وتدل هذه الرسالة على إطلاعٍ واسع ومعارف غزيرة ورسوخ قدم في علوم الشرع والعقل والأدب . فقد كانَ عالماً بالطب والتشريح والفلسفة والفلك والرياضة والعلم الطبيعي والموسيقى . كما قرض الشعر ، وسلك فيه طريقة من تقدمه من الحكماء كابن سينا والفارابي وابن باجة . إلا أن شعره ليس كشعر ابن سينا في قوة التأثر وحُسْن السبك ، ولا قيمة له إذا نُسب إلى فحول الشعراء . فهو طبيب وفيلسوف وأديب ناثر أكثر منه شاعراً . ويثبت بعض المؤرخين لابن طفيل آراء مبتكرة في الفلك . قال البطروجي : تعلم يا أخي أن واستاذنا القاضي أبا بكر بن طفيل قال إنه وفق لنظام فلكي لتلك الحركات كان يتبعه غير النظام الذي اتبعه بطلميوس ، وإنه في غنى عن الدوائر الداخلة والخارجة ، وإن نظامه يحقق حركات الأجرام دون وقوع في الخطأ .

ولا يضير ابن طفيل في شيء أن يكون كل ما وصل إلينا من آثاره مقصوراً على رسالة صغيرة لا يبلغ عدد صفحاتها المئة . فالأحجار الكريمة لا تُقوَّم بثقل أوزانها بقدر ما تقوَّم بصفاء جوهرها . وفعالية السيف رهن بضآلة حده ورقة إفرنده ، إنها كالماسة المتألقة ، في أحشاء الصخر بعد مخاض آلاف العصور ، فقد استطاع أن يجمع في هذه الرسالة زبدة معارف عصره وخلاصة تجارب الدهور السالفة فضلاً عن دهره . فهو مفكر موسوعي وفيلسوف عقلي وعالم طبيعي ، وفنان مطبوع ، استطاع أن يجمع في قصة صغيرة ، وبأسلوب رشيق يفيض حيوية وشخصية ، ما يحتاج حقاً إلى مجلدات ومجلدات . إنه من العباقرة القلائل الذين نضروا دروبنا بسخاء من شذى نفوسهم ونثروا فيها الورود والزهور . وكما خلد ابن خلدون بكتابه (المقدمة) والمعري برائعته (رسالة الغفران) وإبن الهيثم بمأثرته (علم المناظر) ، فقد خلد إبن طفيل بقصته (حي بن يقظان) . فنعْمت القصة ونعْم صاحبها ، ونعْمَت الأمة التي أنجبته وأنجبت أمثاله وأمثالها !!

(١) الاسم الكامل لهذه الرسالة هو : (رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل) .

إستهل ابن طفيل قصته بالإجابة عن سؤال أخٍ كريم سأله أن يبث إليه ما يمكنه بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا . فإن من أراد الحق الذي لا جمجمة فعليه أن يطلبها والجد في اقتنائها .

وقد حرك هذا السؤال من ابن طفيل خاطراً شريفاً أفضى به إلى مشاهدة حال لم يشهدها قبل ، وانتهى به إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان . فهذه الحال ـ لما لها من البهجة والسرور لا يستطيع من وصل إليها أن يكتم أمرها ، بل يعتريه من الطرب والمرح والإنبساط ما يحمله على البوح بها مجملةً دون تفصيل ، فإذا كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل . فقال بعضهم « سبحاني ما أعظم شأني » وقال غيره : « أنا الحق » . غير أن الغزالي يوصي بعدم الخوض في هذه الحال وبعدم إساءة الظن بصاحبها :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر[1]

ثم يعمد ابن طفيل إلى نقد بعض الفلاسفة الذين قصَّروا عن إدراك هذه الحالة ، كابن باجة ، الذي يعترف بها ولكنه يقول إنها أجلُّ من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية وإنها من أحوال السعداء يهبها الله لمن يشاء من عباده . ويعلق ابن طفيل على ذلك بقوله : إن هذه الرتبة التي أشار إليها ابن باجة يُنتهى إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري . وأما ما يتحدث عنه ابن طفيل فهو رتبة أعلى من هذه الرتبة ، وهو لا يشك أن ابن باجة قد بلغ بعملية الإتصال الرتبة الأولى ولكنه وقف عندها دون أن يتخطاها . فهي غيرها وإن كانت إياها ، بمعنى أنه لا ينكشف أمر على خلاف ما انكشف في هذه الرتبة ، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ، وليس في ألفاظ البشر ما يدل عليها[2] وهي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ الرئيس عندما قال في كلامه على المريد : « ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عنَّت له خلسات ـ من إطْلاع نور الحق ـ لذيذة ، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض . فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس ؛ فيذكر من أمره أمراً ،

---

(١) حي بن يقظان : صفحة ٤ ـ ٥ .   (٢) صفحة ٧ .

فيغشاه غاشٍ ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيِّناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة . . . » إلى ما وصفه ابن سينا من تدريج المراتب وانتهائها إلى النَّيْل ، بأن يصير سرُّهُ مرآة مجلوَّة يحاذي بها شطر الحق . وحينئذٍ تدرُّ عليه اللذات العُلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق . ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه ، وهو بعدُ متردد ، ثم إنه يغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسْه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول »[1] .

إن ما أشار إليه ابن باجة هو مجرد إدراك نظري مستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج . وهو غير ما يقصده ابن طفيل الذي يريد بهذه الأحوال أن تكون ذوقاً وهو شيء أكثر من مجرد الإدرك النظري ويتخطاه . ويضرب لذلك مثلاً بإنسان خُلق أعمى ، إنه جيد الفطرة قوي الحدس مسدَّدا لخاطر ،نشأ في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس وسكك المدينة ومسائلها وأصناف الحيوان والجماد فيها حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه . وحتى الألوان كان يعرفها بشروح أصحابها وبعض حدودٍ تدل عليها .ثم إنه بعد أن حصل في هذه الرتبة فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده . وكل ما استفاده من هذه الرؤية ، زيادة الوضوح واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية ـ كابن باجة ـ هي حال الأعمى الأولى ، والألوان التي هي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الأمور التي قال ابن باجة إنها أجل من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية . وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية هي الحالة الثانية[2] .

ثم ينتقل بعد ذلك إلى نقد الفارابي ويقول إن أكثر كتبه تنحصر في المنطق ، وإن ما ورد منها في الفلسفة ، فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبت في (المدينة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلامٍ مبرحة لا نهاية لها ، ثم صرح

---

(١) حي بن يقظان ، صفحة ٦ ـ ٨ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٨ ـ ٩ .

في كتاب (السياسة المدنية) بأنها منحلّة وصائرة إلى العدم وإنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . كما يأخذ عليه ابن طفيل أيضاً سوء معتقده في النبوة وتفضيله الفلسفة عليها ، إلى غير ذلك من المآخذ الأخرى[1] .

كما يتهم الغزالي بالتناقض والتردد والنفاق: فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع ويحل في آخر ويكفر بأشياء ثم ينتحلها . . . ومع ذلك يلتمس له ابن طفيل العذر ولا يشك في أنه ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة ، لكنه يشكو من أن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إليه

إلا أن إبن طفيل يُكِنُّ لأبن سينا أعظم الإحترام . فهو لم يتخلص له الحق الذي انتهى إليه إلا بتتبع كلام الشيخ الرئيس . حتى أن قصة (حي بن يقظان) ليست شيئاً أكثر من محاولة لبث أسرار الحكمة المشرقية التي تفتقت عنها عبقرية إبن سينا بل إن (حي بن يقظان) و(أبسال) و(سلامان) أسماء استفادها إبن طفيل من إبن سينا باعتراف إبن طفيل نفسه[2] .

كيف تكوّن حي بن يقظان

اهتم ابن طفيل بتتبع أطوار حياة بطله فقسمها إلى سبعة أطوار أو أسابيع ، وجعل كل أسبوع سبع سنوات ، فكان كلما تطور في السن تطور إدراكه حتى وصل إلى تمام العلم بتمام سبعة أسابيع . ثم تحقق بعد ذلك بأسمى ما يمكن أن يتحقق به العقل البشري ، وهو المشاهدة الصرفة والإستغراق المحض في الموجود الواجب الوجود .

وتدور حوادث هذه القصة في جزيرة من جزائر الهندالتي تحت خط الإستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء، فإن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً[3].

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٢ ـ ١٣ .

(٢) المصدر السابق صفحة ١٧ .

(٣) المصدر السابق صفحة ١٨ ـ ١٩ .

أصل حي بن يقظان

عن أصل حي بن يقظان روايتان:

أـ رواية الزواج السري ـ ب ـ رواية التخمر الطبيعي.

أـ رواية الزواج السري: فقد كان بإزاء تلك الجزيرة، جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد، عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة. وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعضلها ومنعها الأزواج، إذ لم يجد لها كفؤا فتزوجها سراً قريب له اسمه يقظان، ثم حملت منه ووضعت طفلاً. ولما خافت أن يفتضح أمرها وضعته في تابوت(صندوق) أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع. وخرجت به في الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلبُها يحترق صبابة به وخوفاً عليه. فودعته وتضرعت إلى الله أن يرعاه ويحفظه من كل سوء. ثم قذفت به في اليم، فحمله المد إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم أمرها. وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة. ثم انحسر عنه الماء وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجمة. فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها... فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية [وحنت عليه،] ورئمت به وألقمته حلمتها وأروته لبنا سائغا. وظلت تتعهده وتربيه وتتدفع عنه الأذى[1].

ب ـ رواية التخمر الطبيعي: هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر تولد الإنسان من غير أب ولا أم. لكن يبدو إن ابن طفيل لا يمنع القول بهذا التولد، بل هو يضع بحثاً طويلاً عن كيفية تأثير أشعة الشمس في تخمر قطعة من الطين وامتزاج القوى وتعادلها وتكافئها.فيذكر إن بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين، حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٩ ـ ٢٠.

بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها واتمه مشابهة بمزاج الإنسان. فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق، ممتلىء بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به. فتعلق به - عند ذلك - الروح الذي هو من أمر الله والذي هو دائم الفيضان على جميع الموجودات. وهكذا دبت الحياة في هذه الطينة المتخمرة، وما زالت تدب فيها على ترتيب مخصوص حتى تخلق منها جنين بكل ما يحتاج إليه من الأغشية المجللة لجملة بدنه. فلما كمل أنشقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض، وتصدع باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف، وبرز فكان بشراً سوياً. ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه،فلبته ظبية فقدت طلاها وأخذت بإرضاعه والعناية به.

وجدير بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الرأي الأخير ليس من قبيل القول بالتطور أو التولد الذاتي الذي يقول به الطبيعيون، إذ لا يقول ابن طفيل بأن الظبية قد تولدت فيها الحياة تلقائياً، بل هو يصرح بأن الروح الذي هو من أمر الله تعالى تعلق بالظبية المتخمرة المستعدة لتلقي الروح[1]. وهذا قريب مما يقول به ابن سينا. فالنفس في نظر هذا الأخير «تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياها» إنها تفيض عن العقل الفعال فتتصل بالبدن حين يكون هذا مستعداً لقبولها. وما هذا من التطور في شيء.

تربية حي بن يقظان وتعهد الظبية له

ثم ينتقل ابن طفيل إلى وصف تربية حي وتعهد الظبية له في تلك الجزيرة ومحافظتها عليه بما لديها من الوسائل تجاه عوامل الطبيعة. فيقول إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصباً ومرعى أثيثاً. فكثر لحمها ودرّ لبنها حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي. وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي ابطأت عنه اشتد بكاؤه وفطارت إليه.

وقد ارضعت الظبية حي بن يقظان عامين كاملين. فلما تدرج في المشي

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٢ ـ ٢٦.

وأثغر أخذ يتبعها إلى مواضع الشجر المثمر، فتطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة. وكان إذا نازعته نفسه إلى اللبن أروته، وإذا ظميء إلى الماء أوردته العيون والأنهار. وكانت تقيه من الحر والبرد وتمنع عنه عوادي الطبيعة بكل الوسائل الممكنة[1].

نشأة اللغة الطبيعية

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال، يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما. وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده. وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الإستصراخ والإستئلاف والإستدعاء والإستدفاع: إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها[2].

بذور التفكير فيه

فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعضها الآخر[3].

الحاجة أم الاختراع

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات، فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش، وكان يرى ما لها من العدْو وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها، مثل القرون والأنياب والحوافر والمخالب، ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العري وعدم السلاح وقلة البطش. فكان يفكر في ذلك وما يدري ما سببه.

فلما طال همه في ذلك كله أخذ يخصف عليه من ورق الأشجار ويتخذ من الورق لباساً، وكان يجدد هذا الورق كلما ذوى وجف. واتخذ من أغصان الشجر عصيا سوّى أطرافها وعدّل متنها، وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له، فيحمل على الضعيف منها ويقاوم القوي. فنبل بذلك قدره عند نفسه ورأى أن

(١) المصدر السابق صفحة ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) المصدر السابق صفحة ٢٧.

(٣) المصدر السابق.

لبديه فضلاً كثيراً على أيديها، إذ تمكن بها من ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته.

وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها. إلى أن صادف في بعض الأيام نسراً ميتاً، فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحا كما هي، وفتح ريشها وسوّاها وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وما تحتها، وعلق الذنب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه(١).

وما أشبه هذه النشأة بنشأة الإنسان الأول أو بعض ما يتخيله العلماء عن نشأته.

موت الظبية

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الظبية، إلى أن أسنّت وضعفت، وما زال الهزال يستولي عليها إلى أن ادركها الموت، فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها. فلما رأها الصبي على تلك الحالة جزع جزعاً شديداً وأخذ يناديها دون أن تجيبه. فكان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بها آفة ظاهرة. فوقع في خاطره أن الأفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان، مستكن في باطن الجسد. وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه(٢).

تفكيره في الروح

وكان قد شهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن. فوقع في نفسه إن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة، إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق صفحة ٢٩ ـ ٣٠.

وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو في صدره، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين والرأس، ويقدّر مفارقتها، فيتأتى له أنه كان يستغني عنها. وكان يقدُّر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين.

وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقي من صياصيهم على صدره، لشعوره بالشيء الذي فيه.

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة إنما هو في صدرها أجمع على البحث فيه والتنقير عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها. وعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه. فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين، وشق بها بين أضلاعها. فلما أفضى إلى القلب ألفى فيه تجويفين أثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى، والذي من الجهة اليمنى مملوء بدم منعقد فليس فيه مطلوبه، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه، فقال إن ذلك لا يكون لباطل، بل لحكمة: فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً؟ ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه، فارتحل عنه فاخلاه، وعند ذلك طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ، ففقد الإدراك وعدم الحراك.

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه، وتركه وهو بحاله، تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب ما حدث. فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدرة له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه انه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو؟ وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج؟ وما الذي حمله على الخروج؟.

وتشتت فكره في ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد. وعلم إن أمه التي عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء، المرتحل لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد إنما كالآلة لذلك الشيء، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبقى له شوق إلا

إليه[1].

دفنه جثة الظبية

في خلال ذلك أصِل (تغير وفسد) ذلك الجسد وقامت منه روائح كريهة. فزدات نفرته عنه وود ألا يراه. وهنا سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً. ثم جعل الغراب الحي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها جيفة صاحبه، فتعلم ذلك حي من الغراب. فحفر حفرة والقى فيها جسد أمه وحثا عليه التراب[2].

عودة إلى التفكير في الروح

ولكن لم يبرح ذهنه ذلك السر الذي ملك عليه خاطره وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرِّف للجسد ولا يدري ما هو. غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الظبأ فيراها على شكل أمه وعلى صورتها، وكان يغلب على ظنه إن كل واحد منها إنما يحركه ويصرِّفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفه. فكان يألف الظباء ويحن عليها لمكان ذلك الشبه

وبقي على ذلك برهة من الزمن يتصفح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل الجزيرة عساه يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباها كثيرة، فلا يجد شيئاً من ذلك. وكان يرى البحر قد احدق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد إن ليس في الوجود سوى جزيرته[3].

اكتشافة النار

واتفق في بعض الأحيان إن انقدحت نار أجمة قلخ (قصب أجوف) على سبيل المحاكة: فلما بصربها رأى منظراً هاله، فوقف يتعجب منها ملياً، وأخذ يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها. فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة، على أن يمد يده إليها. فلما باشرها أحرقت يده

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٠ ـ ٣٣.

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٤.

(٣) المصدر السابق صفحة ٣٤.

فلم يستطع القبض عليها. فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر فتأتى له ذلك وحمله إلى جحره الذي كان يأوي إليه.

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل (الكثير). وكان يزيد أنسه بها ليلاً لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء. فعظم بها ولوعه، وأعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه. «وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها. وكان من جملة ما ألقى فيها شيء من أصناف الحيوانات البحرية. فلما انضجته وسطع قتاره[1] تحركت شهوته إليه فأكل منه شيئاً فاستطابه، فاعتاد بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك. وزادت محبته للنار. إذ تأتّى له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأتّ له قبل ذلك[2].

ربطه بين جوهر النار والروح

فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية كان من جوهر النار أو من شيء يجانسها. وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته، لا سيما في موضع قلبه. فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتافاً وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل من القلب إلى ذلك التجويف الخالي، فشقه وداخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور. فصح عنده إن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك ذلك الحيوان وكل حيوان آخر.

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها، وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى، ومن أن يستمد، وكيف

---

(١) القتار: رائحة اللحم والشواء.

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٤ ـ ٣٥.

لا تنفد حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الحية ولم يزل يمعن النظر فيها حتى بلغ بذلك مبلغ كبار الطبيعيين. فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان - وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته - فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه. وإن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤدية عنه، وإن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البر والبحر، فيعد لكل جنس آلة يصيده بها. ذلك هو الروح الحيواني، إنه واحد وإن تعددت آلاته. فهو إذا عمل في آلة العين كان فعله إبصاراً، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شماً، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء وهلم جرا. ولا يتم لعضو من هذه الأعضاء فعل إلا بما يصل إليه من ذلك الروح بواسطة الأعصاب. فإذا انقطع العصب تعطل العضو المتصل به. وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب. والدماغ فيه أرواح كثيرة. فأي عضو عدم هذا الروح تعطل فعله. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلل بوجهٍ من الوجوه تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت[1].

شروعه في صنع الآلات واستخدامه الحيوانات لاغراضه

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها، واحتذى بها وتعلم استعمال الأدوات المختلفة لصيد البر والبحر، واهتدى إلى البناء لحفظ نفسه وفضلة غذائه. وأستألف جوارح الطير وأصناف الحيوانات ليستعين بها في الصيد أو ليتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها. واستعان بالنار وبحروف الحجارة في صناعة الرماح والأسنة. وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته في وقوفه على خصائص[2] أعضاء وبماذا تختلف.

اهتداؤه إلى فكرة الوحدة والكثرة والكل والجزء

ثم أنه بعد ذلك أخذ في مآخذ أُخر. وتصفح جميع الأجساد التي في عالم

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٥ - ٣٧.

(٢) المصدر السابق صفحة ٣٨ - ٣٩.

الكون والفساد ، من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة . ووجد أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة وتكثر كثرة تخرج عن الحصر .

وكان ينظر إلى ذاته واختلاف أعضائه ، فيحكم على ذاته بالكثرة ؛ لكنه رأى إن أعضاءه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كنها بعضها ببعض ولا تختلف إلا بحسب أفعالها ، وإن ذلك الإختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى إليه نظره أولاً ، وإن ذلك الروح واحد في ذاته وهو أيضاً حقيقته ، وأما سائر الأعضاء كالالآت له ، فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر : فأشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف ، إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة . فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد . فحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها ، فيراها تتفق في أنها تحس وتغتذي وتتحرك بالإرادة ، وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني ، وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الإختصاص بالروح الحيواني . فظهر له في هذا التأمل أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع .

ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها ، فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأعضاء والورق والزهر والثمر والأفعال . فكان يقيسها بالحيوان ويعلم إن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد . وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله فيحكم باتحاده

بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع حي في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك، فظهر له بهذا التأمل إن النبات والحيوان شيء واحد لأنهما يشتركان في شيء واحد هو في أحدهما أتم وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق ما.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا تنمو، فيرى إنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، فإنها لا تختلف في الأعراض التي تطرأ عليها. فهي بذلك شيء واحد في الحقيقة، وإن لحقتها، الكثرة بوجه ما فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام: له طول وعرض وعمق، وهو إما حار وإما بارد، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تغذى، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه. فعرف بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد: حيها وجمادها، متحركها وساكنها، إلا أن لبعضها أفعالاً ليست للبعض الآخر. وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام. فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها، فرأى أن كل واحد منها إما أن يتحرك إلى جهة العلو كالدخان واللهيب والهواء، وإما إلى جهة السفل كالماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات. وذلك تابع لما في الإجسام من نقل أو خفة وهما وصفان لا يعرى عن واحد منهما جسم من الأجسام. كما رأى إن الجسم لا يسكن إلا أذا منعه مانع يعوقه عن طريقه(١).

تفرقته بين الجسم والمعاني الزائدة على الجسمية

بعدئذ عاد حي بن يقظان وتأمل الموجودات كلها من الجمادات والأحياء. فرأى حقيقة كل واحد منها مركبة من جسم ومن معنى زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد. فلاحت له «صور» الأجسام على اختلافها

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٩ ـ ٤٤.

وهو أول مالاح له من العالم الروحاني. إن الجسمية ندركها بالحس وأما المعنى الزائد على الجسمية فانما ندركه بضرب من النظر العقلي. فهان عنده المعنى الأول فاطّرحه، وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس، فتشوق إلى التحقق به، فالتزم الفكرة فيه، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام، بل من جهة ما هي ذوات صور يلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض. فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنهافعل ما،أو أفعال ما، وهي الأجسام الأرضية التي تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل مالم يعقها عائق. ولجميع هذه الأجسام شيء يخصها، به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها. وذلك الشيء هو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة.

ورأى فريقا من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة، إلا أنه يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما، وهي ما يعبر النظار عنه بالنفس النباتية التي يصدر عنها التغذي والنمو.

ورأى طائفة من ذلك الفريق مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية إلا أنها تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها هي ما يعبر عنه النظار بالنفس الحيوان، التي يصدر عنها ضروب الاحساسات وفنون الادراكات والتنقل من حيز إلى آخر[1].

الهيولى والصورة

ثم نظر حي بن يقظان هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام حيها وجمادها. فلم يجد إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها في الطول والعرض والعمق. فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم. ولكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور، ويكون في الجملة خلواً من سائر الصور. فالامتداد لا يقوم بنفسه، كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم بنفسه دون

(١) المصدر السابق صفحة ٤٤ ـ ٤٨.

امتداد. واعتبر ذلك ببعض الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين له طول وعرض وعمق على أي قدر كان، كرة كان أو مكعباً أو غير ذلك، ولا يمكن أن يعرى عنه. غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته. فلاح له بهذا الاعتبار أن الجسم مركب على الحقيقة من معنيين:

أحدهما يقوم مقام الطين للكرة في هذا المثال، والآخر يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها. أو المكعب أو أي شكل كان به وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذه المعنيين.

فخرج من ذلك كله بأن كل جسم مركب من شيئين: من هيولى واحدة مشتركة بين كل الأجسام، ومن صورة أو أكثر تميز جسماً عن جسم. فالحيوان مركب من هيولى ونفس حيوانية، والنبات من هيولى ونفس نباتية، والجماد من هيولى وصورة يسميها النظار طبيعة. ولا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين، ولا يستغني أحدهما عن الآخر[1].

كل حادث لا بد له من محدث

بعد هذا التحديد لطبيعة المادة، يعرض حي بن يقظان لمسألة حدوث الصور. إن هذا الحدوث ثابت بدليل ما نرى في العالم من تغير. فهو عندما أخذ يفكر في أصل الأشياء رأى أن أبسطها الماء والتراب والهواء والنار، وأنه يستحيل بعضها إلى بعض. حينئذ فكر في أمر تبدل الصور المختلفة على المادة الواحدة، كالثلج يسيل ماء ثم يصبح بخاراً، فادرك أن اختلاف الصور لا يمكن أن يكون من أصل الشيء، وأدرك أنه لا بد لكل حادث من محدث. ثم أنه تتبع الصور التي كان قديماً عاينها قبل ذلك صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من محدث وفاعل المختار. فجعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات لأنه بعد لم يكن فارق عالم الحس، وهو لا يعلم بعد هل هذا الفاعل واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه فرآها تكون وتفسد، وليس شيء منها بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الواحد المختار. ولما لاح له مالاح من أمر هذا الفاعل على الاجمال دون

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨ ـ ٤٩.

تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل. فاطرح النظر في الأجسام التي حوله وجعل يفكر في الأجسام السماوية[1].

تفكيره في الاجرام السماوية

وانتهى به التفكير فيها إلى أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل مالا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهي إذن أجسام.

ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية أو هي متناهية محدودة؟ فتحير عقله ثم أدرك بقوة نظره أن جسماً لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن، ومعنى لا يُعقل. واستدل على ذلك بدليل هندسي مؤداه أن الجسم السماوي من الجهة التي تليه ويقع عليها حسه لا شك متناه لأنه ادركه ببصره. وأما. الجهة المقابلة فمن المحال أيضاً أن تمتد إلى غير نهاية. لأنه تخيل خطين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ويذهبان إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم السماوي. ثم تخيل أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه ألذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء، وأطبق الخطين أحدهما على الآخر. فإما أن يمتد الخطان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الأخر فيكونا متساويين وهو محال، كما إن الكل مثل الجزء محال، وإما ألا يمتد الخط الناقص بامتداد الخط الكامل، بل ينقطع دونه فيكون متناهياً. فإذا رُدَّ إليه ما قُطع منه أولاً ـ وقد كان متناهياً ـ صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الأخر الذي لم يُقطع منه شيء ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله وهو متناه، فذلك أيضاً متناه. وإذن فالجسم الذي تُفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط متناه. فكل جسم متناه.

فلما صح عنده بفطرته الفائقة أن جسم السماء متناه اراد أن يعرف على أي شكل هو. نظر إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب. فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٩ ـ ١٥.

تلك. ولما كان مسكنه على خط الاستواء كانت هذه الدائرة كلها قائمة على سطح افقه ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال. وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة، وكان طلوعهما معاً، فكان يرى غروبهمامعاً. واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات. فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة. وقوّى ذلك في أعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالغرب، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها.

وما زال يتصفح حركة القمر وحركات الكواكب السيارة حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بافلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة وقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه هو كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام هي في ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات[1].

قدم العالم وحدوثه

بعدئذ تفكر في العالم بجملته: أهو شيء حدث بعد أن لم يكن، أم إنه قديم لم يسبقه العدم؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر.

وذلك أنه إذا كان أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضاً محدث.

(١) المصدر السابق صفحة ٥١ ـ ٥٤.

وإذ أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أُخر: وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ـ بعد أن لم يكن ـ لا يُفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه. فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك أيضاً يقول: إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث. وهذا المحدث الذي أحدثه لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أما لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟ «وإذن ففعل الإحداث قديم، ومثله العالم. وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر. فلما أعياه ذلك رأى أن كلا الأمرين يؤدي في النهاية إلى نتيجة واحدة:

فإن كان العالم حادثاً فلا بد له من محدث يخرجه إلى الوجود بعد العدم. وهذا المحدث لا يمكن أن يدرَك بشيء من الحواس، وإلا لكان جسماً من الأجسام. ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثاً مثله. ولو كان ذلك المحدث الثاني جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث والثالث إلى رابع ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية وهو باطل. فإذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ولاتلحقه صفات الأجسام. وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه عالم به.

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه، فحركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة. والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم الأجسام، وأما أن يكون قوة ليست سارية فيه. وكل قوة سارية في جسم فأنها تنقسم بانقسامه، وتتضاعف بتضاعفه، كالثقل في الحجر، المحرك إلى أسفل. فإنه أن قسم الحجر نصفين أنقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله. وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف. «لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه، فإذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية، فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم. وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في

ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج من صفات الأجسام، وهو منزه عنها[1].

العالم متأخر عن فاعله بالذات لا بالزمان

وجميع الموجودات مفتقرة في وجودها إلى هذا الفاعل، ولا قيام لشيء منها إلا به. فهو إذن علة لها، وهي معلولة له، وسواء كانت محدثة الوجود أو كانت لا ابتداء لها، فانها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها. فإذن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها، وما فوقها وما تحتها، إنما هي فعله وخلقه، وهو (أي العالم) متأخر عنه (أي عن الفاعل) بالذات، وإن كان غير متأخر بالزمان. كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسمر من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً. وكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان.

وأغلب الظن أن ابن طفيل كان يعتقد قدم العالم، وإنه ما تظاهر بالتردد إلا ليعرض البراهين ويطمئن المسلم المؤمن إلى أن برهان وجود الله يستقيم مع القول بقدم العالم، وبالتالي ليسلم من تهمة الكفر ومن الاضطهاد. فتردده المصطنع بين الحدوث والقدم إنما هو لباقة فيلسوف حذر يفكر في كل كلمة ينطق بها[2].

صفات هذا الفاعل المختار

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله، تصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه. فتبين له في أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها، من آثار الحكمة وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب. وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٥٤ ـ ٥٥.

(٢) المصدر السابق صفحة ٥٥ ـ ٥٨.

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه إلى استعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها، لما انتفع بها الحيوان. فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

إنه متصف بكل صفات البهاء والكمال والحسن والقوة والفضيلة، منزه عن كل صفات النقصان. فهو الواجب الوجود بذاته، المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو: فهو الوجود وهو الكمال، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو.

وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء ألا يرى فيه أثر الصنعة، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول[1].

بأي قوة أدرك هذا الصانع؟

تدرج حي بن يقظان حتى الآن من طبيعة الحياة إلى طبيعة المادة، إلى حدوثها وقدومها، إلى وجود الله. وها هو الآن ينتقل إلى النفس وإلى إثبات لاماديتها، ثم إلى تحديد مصيرها وسعادتها. فهو عندما حصل له العلم بهذا الموجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيءٍ حصل له هذا العلم؟ وبأي قوة أدرك هذا الموجود؟ فتصفح حواسه كلها فرأى أنها لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم. وقد تبين له أن واجب الوجود بري من صفات الأجسام. فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيءٍ ليس بجسم ولا تعلق له بالأجسام، ولا هو داخل فيها ولا هو خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أن إدراكه بذاته، فعلم بذلك «أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليها شيء من صفات الأجسام، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات [فإنها] ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود».

(١) المصدر السابق صفحة ٥٨ ـ ٥٩.

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها أديه، هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكر في أمر تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود. ونظر في هذه الذات هل يمكن أن تبيد أو تفسد أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والإضمحلال من صفات الأجسام، وأما ما ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى جسم فلا يتصور فساده البتة[1].

مصير الذات بعد الموت

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن. فرأى إن مصيرها مرتبط بحسب ما كان لها من حظ الإقبال في هذه الحياة الدنيا على ملاحظة واجب الوجود ومراقبته. ولذلك فقد قسم أنواع الذات ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم لم يتعرف مدة حياته مع الجسد إلى واجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه، فإذا فارق البدن لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده، وتبطل جميع قواها الجسمانية ببطلان جسمه، فلا تشتاق إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ولا تتألم بفقدها، وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن.

٢ ـ وقسم عند تصريفه أمر البدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن، إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال، فيُحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها، فيبقى في عذاب طويل والآم لا نهاية لها. فإما إن يتخلص من تلك الالآم بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليها قبل ذلك، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية.

٣ ـ وقسم تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم،

---

(١) المصدر السابق صفحة ٥٩ ـ ٦٠.

لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي ـ بالإضافة إلى تلك الحال ـ آلام وشرور وعوائق[1].

كمال ذاته انما هو في تأمل واجب الوجود ودوام الفكرة فيه

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام وعدم الإعراض عنه طرفة عين، جعل يلازم الفكرة فيه كل ساعة. فكان لا يكاد يستغرق في التفكير فيه حتى يسنح لبصره محسوس من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان، أو يعترضه خيال من الخيالات، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج إلى القيام بدفع فضوله، فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد. وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض فيفضي إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب.

فساءه ذلك وأعياه الدواء. فجعل يتصفح انواع الحيوانات كلها، ليرى ما إذا كانت شاعرة بهذا الموجود ساعية نحوه، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء، وتجدُّ في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي. فبان له بذلك أنها لا تشعر بالموجود الأول ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه، وأنها كلها صائرة إلى العدم.

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم به على النبات أولى، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان، فإذا كان إلا كمل ادراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة، فالانقص إدراكاً أحرى الا يصل، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق، ورآها شفافة بعيدة عن قبول التغير والفساد. وحدس حدساً

---

(١) المصدر السابق صفحة ٦٠ ـ ٦١.

قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، مثلما له هو ذات عارفة بريئة عن الجسمية. وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات ويكون لمثله هو على ما به من الضعف والنقص؟ فإن الأجسام السماوية أولى بذلك. فهي إذن تعرف الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التي قُطع بها هو من دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم أنه تفكر لِمَ اختص هو من دون سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية؟ فتبين له أن الأجسام الأرضية مركبة، وأن أكثرها لا يبقى على صورته بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً. وأما الأجسام السماوية فهي بسيطة صرفة، ولذلك هي بعيدة عن الفساد، والصور لا تتعاقب عليها. ثم تبين له أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي الاسطقصات الأربع ـ ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات. فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر، وغلبت عليه طبيعة اسطقص واحد على طبائع الاسطقصات الباقية، فابطل فعله فعلها، فلا يستأهل لذلك من الحياة إلا يسيرا ضعيفاً. وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر، ودخوله في حال الحياة ابلغ، وكانت الاسطقصات فيه متكافئة وأقرب إلى الاعتدال. فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً، فكأنه لا مضادة لصورته، فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الإنحراف، كانت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض (التراب) والماء وأغلظ من النار والهواء، صار في حكم الوسط، ولم يضاده شيء من الاسطقصات مضادة بينة، فاستعد بذلك بصورة الحيوانية. فالواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال أنه لا ضد لصورته فيشبه لذلك الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها. فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية. وهذا هو سبب اختصاصه بذاته المتميزة.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته أنها (أي ذاته) قد شعرت به، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها، وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعدّ لأمر عظيم لم يُعدّ له شيء من أنواع الحيوان. وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه ـ وهو الجسماني ـ أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير. وأما أشرف جزأيه، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود، وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام، ولا يُدرَك بشيء من الحواس، ولا يُتخيل، ولا يُتوصل إلى معرفته بآلةٍ سواه، بل يُتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة، وهو العالم والمعلوم والعلم، لا يتباين في شيء من ذلك، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم، ولا لاحق بجسم.

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية، رأى من الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده.

وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزه من صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجود منزه عنها، فعليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه ما أمكن وأن يتخلق بأخلاقه ويجدّ في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له.

وكذلك رأى أن فيه شبهاً من أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح[1].

فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

١ ـ إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق؛

٢ ـ وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية؛

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.

---

(١) ٦٦ ـ ٦٨.

فالتشبه الأول يجب عليه من حيث له البدن المظلم والأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة؛

والتشبه الثاني يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى؛

والتشبه الثالث يجب عليه من حيث هو هو، أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

أولاً: التشبه بالحيوان. فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث إذ به سعادته وفوزه من الشقاء، لأنه يكفل له دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين، فيستغرق فيه وتغيب عنه ذات نفسه وسائر الذوات إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود.

ولما علم أن ذلك لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني الذي يحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها.

وإذ علم أن هذه المشاهدة لا تتحقق إلا بالتشبه الأول، وأن هذا التشبه وأن كان ضرورياً فإنه صارف عن المشاهدة عائق دونها، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة، وإنما احتيج إليه لاستدامة الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية، فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من المضرة.

لذلك ألزم حي نفسه ألا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها.

فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب:

أ ـ إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء منها:

ب ـ وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بزره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها:

ج ـ وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها، إما البرية وإما البحرية.

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته هي في القرب منه وطلب التشبه به. ولا محالة أن الإغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها، فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل. وهذا الإعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به. فرأى أن الصواب كان لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة، لكن ذلك غير ممكن لأن به فساد جسمه فضلاً عن أنه اعتراض على فاعله أشد من الأول، إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخرى التي يكون فسادها سبباً لبقائها. فاستسهل أيسر الضررين وتسامح في أخف الإعتراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذي تدعو إليه الضرورة.

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل: وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل، على شرط التحفظ بذلك البزر: بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات. فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي كالتفاح والكمثري والإجاص ونحوها كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البزر كالجوز، وإما من البقول التي لم تصل بعد إلى حد كمالها. والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً وألا يتستأصل أصولها ولا يفني بزرها. فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

ثانياً: **التشبه بالأجسام السماوية**. ولما فرغ من التشبه الأول عكف على التشبه الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية والإقتداء بها والتقيل لصفاتها. فرأى أن يتشبه بها من ثلاثة وجوه:

أ ـ من حيث إنها تفيض على عالم الكون والفساد بأنواع الخيرات وتعده لتلقي الصور الروحانية من الفاعل الواجب الوجود.

ب ـ ومن حيث أنها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة، بعضها على مركز نفسها، وبعضها على مركز غيرها.

ج ـ ومن حيث إنها تشاهد واجب الوجود مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه، وتتشوق إليه وتتصرف بحكمه ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته[1].

فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة:

أ ـ فأما من الوجه الأول فقد الزم نفسه ألا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب، أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده، أزال عنه ذلك وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسّه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله جهده وأطعمه وسقاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن مجراه عائق أزاله عنه. وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية.

ب ـ وأما من الوجه الثاني فقد ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والإغتسال بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الادهان العطرة، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب، حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً. وكذلك الزم نفسه من ضروب الحركة الاستدارة: فكان تارة يطوف الجزيرة ويدور على ساحلها ويسيح باكنافها، وتارة كان يطوف ببيته أو ببعض الكدى، أدوارا معدودة، إما مشياً وإما هرولة، وتارة يدور على نفسه حتى يُغشى عليه.

ج ـ وأما من الوجه الثالث فكان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات: فيغمض عينيه ويسد أُذنيه ويُضرب جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً، ويستعين على ذلك بالإستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوي فعل ذاته التي هي بريئة من الجسم. فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص من الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب

---

(1) ٦٨ ـ ٧٢.

الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين. فيعود من ذي قبل، فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية على الشرائط المذكورة.

ثالثاً: التشبه بالموجود الواجب الوجود: ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالاضرب الثلاثة المذكورة. ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده، وينازعها وتنازعه، في الأوقات التي يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته من الشوب، فيلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث. ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى في تحصيله. فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود. وقد كان تبين له أنها على ضربين: إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية. فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين[1].

أما صفات الإيجاب، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، إذ الكثرة من صفات الأجسام، رأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلم أن علمه بذاته هو ذاته وليس معنى زائداً على ذاته، فأن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته، بل هو هو، فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً في صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب فأنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية، فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد اطّرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية. إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة - والحركة من أخص صفات الأجسام - وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات. فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه. وما زال يقتصر على السكون في قصد مغارته مطرقاً غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهمم والفكرة في الموجود الواجب وحده دون شركة. فمتى سنح لخياله سانح سواه طرده عن خياله جهده ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك. وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت

---

(١) ٧٢ - ٧٤

استغراقه بمشاهدة الموجود الأول، فكان يسؤوه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة[1].

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته: لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وتلك حال لا يمكن وصفها، ومن رام التعبير عنها فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي ألوان ويطلب أن يكون السواد مثلا حلواً أو حامضاً. ومع ذلك يمكن الإشارة إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لاعلى سبيل قرع باب الحقيقة، إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه[2].

أسرار الحكمة المشرقية

وهنا يفيض ابن طفيل في أسرار الحكمة المشرقية ويصف الحال التي وصل إليها حي بن يقظان. لكنه يؤكد أن مجال العبارة ضيق والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به خطر. فيذكر عن حي أنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات، ولم ير في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى مشاهدة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء

(١) قارن هذا بما قاله ابن سينا في العبارة التي استشهد بها ابن طفيل في أوائل قصته: «... ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه، وهو بعد متردد..» أما ما بقي من العبارة «... ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، وهناك يحق الوصال». فيوضحه القسم الثاني من القصة وهذا يرينا مقدار التزام ابن طفيل بعبارة ابن سينا المذكورة.

(٢) المصدر السابق صفحة ٧٤ - ٧٦.

الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق. وإن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة: فإنه وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس الذي لا ينقص عند حضور ذلك الجسم ولا يزيد عند مغيبه. وتقوّى عنده هذا الظن بما قد بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكثر بوجه من الوجوه، ولأن علمه بذاته هو ذاته بعينها. فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات، فإذن هو الذات بعينها.

وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة أصبحت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً.

وكادت الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته[1]. فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات. فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع ولاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام. وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجوز أن يقال أنها كثيرة ولا واحدة. لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال. ولا يُفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة. غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جدا: لأنك أن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة، وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها.

ولعل من يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى إنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المعقول. فإن أحكام العقل أن الشيء

---

(١) لعل ابن طفيل ان يكون متأثراً في هذا الإستدراك بعبارة قالها الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » في معرض نقده للصوفية: «وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ ...».

أما واحد وأما كثير.

فليتئد صاحب هذا الاعتراض في غلوائه وليتَّهمْ نفسه، وليعلم أن العالم المحسوس هو منشأ الجمع والإفراد، وفيه تُفهم حقيقته، وفيه الإنفصال والإتصال والتحيز والمغايرة والإتفاق والإختلاف. وأما العالم الأعلى فلا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا كل من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.

وهنا يسخر ابن طفيل بالعقل والعقلاء: فالعقل إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها ا لمعنى الكلي، والعقلاء لا ينظرون إلا بهذا النظر. وأما ابن طفيل فإن النمط الذي كلامه فيه فوق هذا كله. فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم معرضون[1].

ويزيدنا ابن طفيل إيضاحاً عما شاهده حي بنا يقظان في مقام أولي الصدق الذي تقدم ذكره، على أن نقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي، وعلى ألا نُحمِّل الألفاظ من المعاني على ما جرت العادة في تحميلها إياه.

فهو بعد الاستغرق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول، شاهد الفلك الأعلى الذي لا جسم له. ورأى ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرهما، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة، فأنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ورآه في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى ولا نفسه ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة

(١) تذكرنا هذه الجملة على العقل بعبارة لبسكال P. Pascal يخاطب فيها العقل: «لتصمت أيها العقل الغبي، أيها العقل العاجز، الذي لا شأن له بالحديث في هذه المشاكل الكبرى».

من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى هذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى.

وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل، ذاتا مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة الشمس. ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء اللذة.

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئا من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك. وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر. فرأى له ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ورأى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة، من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها.

ثم شاهد لنفسه ذاتا مفارقة، لو جاز لذات عالم الكون والفساد أن تتبعض لقلنا أن ذات حي بن يقظان بعضها، ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هي. ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث.

وشاهد في هذه الرتبة ذواتا مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت، ولأجسام لم تزل معه في الوجود، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز يقال لها كثيرة، أو هي كلها متحدة أن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ما لا يعقله إلا الواصفون العارفون.

وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة قد ران عليها الخبث، وهي مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ومولية

عنها بوجوهها. ورأى لهذا الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله. ورآها في آلام لا تنقضي وحسرات لا تنمحي، قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب.

وشاهد هناك ذواتا سوى هذه الذوات المعذبة تلوح ثم تضمحل وتنعقد ثم تنحل، فتثبت فيها وأنعم النظر إليها، فرأى هولا عظيماً وخطباً جسيماً وخلقاً حثيثاً وأحكاماً بليغة وتسوية ونفخا وإنشاء ونسخاً. فما هو إلا أن تثبت قليلاً، فعادت إليه حواسه وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغِشْيَ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهي.

ولما عاد حي بن يقظان إلى العالم المحسوس سئم تكاليف الحياة الدنيا، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى. فجعل يطلب العودة إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً، حتى وصل إليه بايسر من السعي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى، ثم عاد إلى عالم الحس ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول. وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء. فكان يلازم مقامه ذلك ولا ينثني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها. وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعوه إلى مفارقة مقامه ذلك. وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً[1] وحينئذٍ اتفقت له صحبة آسال، وكان من قصته معه ما يأتي ذكره:

لقاء حي بن يقظان بأسال وسلامان

انتهى حي بن يقظان إلى كمال المشاهدة وكأنه بلغ ذروة الكمال البشري ووصل إلى غاية ما يصبو إليه. ولكننا لا نلبث أن نرى قصة جديدة تبدأ هي قصة سلامان وآسال.

اتفق أنه كان في جزيرة مجاورة لجزيرة حي بن يقظان فتيان من أهل الفضل

---

(١) المصدر السابق صفحة ٧٦ ـ ٨٣.

يسمى أحدهما آسال والآخر سلامان. وكانت قد وصلت إلى هذه الجزيرة ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت هذه الملة تعبر عن الأشياء بالتشابيه والأمثال حسبما جرت العادة في مخاطبة الجمهور. فتقبلها آسال وسلامان وتعاهدا على التزام جميع شرائعها والمواظبة عليها، واصطحبا على ذلك. وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته وصفات المعاد والعقاب والثواب. إنما كانا يختلفان نزعة ونظراً. فأما آسال فكان يميل إلى تأويل هذه الألفاظ وحملها على ظاهرها، كما كان يحب العزلة لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص على المعاني، ولا يتأتى له ذلك إلا في حال الانفراد. وأما سلامان فكان أكثر احتفاظا بالظواهر وأبعد عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل وأقرب إلى مخالطة الناس. فكانت ملازمة الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون، وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما.

وكان آسال قد سمع عن الجزيرة التي ذُكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل، وأن الإنفراد بها يتأتى لملتمسه. فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان من المال واكترى ببعضه مركباً يحمله إلى تلك الجزيرة، وفرق باقيه على المساكين، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر. فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنها. فبقي آسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه، فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته. وأقام على تلك الحال مدة هو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه.

وكان حي بن يقظان في تلك المدة شديد الإستغراق في مقاماته الكريمة. فكان لا يبرح مكانه إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء، فلذلك لم يعثر على آسال لأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسيح في أرجائها، فلا يرى أنسياً ولا يشاهد أثراً، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد.

وظل على هذه الحال إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن

يقظان لالتماس غذائه - وآسال قد ألمَّ بتلك الجهة - فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر. فأما آسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى تلك الجزيرة مثله لطلب العزلة عن الناس، فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين أمله. وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو؛ لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك. وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف، فظن أنها لباس طبيعي. فوقف يتعجب منه ملياً. وولى آسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله، فاقتفى حي بن يقظان أثره لِما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فلما رآه يشتد في الهرب، خنس عنه وتوارى له، حتى ظن آسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة. فشرع آسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء. فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً، وآسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه. فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها في شيء من أصناف الحيوان، ونظر إلى أشكاله وتخطيطه، فرآه على صورته وتبين أن المدرعة ليست جلداً طبيعياً وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو. ولما رأى حسن خشوعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق. فتشوق إلى معرفته، فزاد في الدنو منه حتى أحس به آسال، فاشتد في العدو واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به، لِما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه. فلما نظر إليه آسال وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش، فرق منه فَرَقاً شديداً وجعل يستعطفه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع، فكان حي يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض ويجري يده على رأسه ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويُظهر البشر والفرح به، حتى سكن جأش آسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً.

وكان آسال لمحبته في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها، فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج إفهامه فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو، غير أنه يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه. وكان عند آسال

بقية من زاد كان قد استصحبه معه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حي بن يقظان، فلم يدر ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه آسال وأشار إليه ليأكل. ففكر حي بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط في تناول الغذاء فامتنع عن الأكل. ولم يزل آسال يرغب إليه ويستعطفه حتى أقدم على الزاد وأكل منه. فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء وندم على فعله وأراد الأنفصال عن آسال والإقبال على شأنه في طلب الرجوع إلى مقامه الكريم. فلم تتأت له المشاهدة بسرعة فرأى أن يقيم مع آسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل[1].

تعليمه الكلام

ولما رأى آسال أنه لا يتكلم رجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين. فشرع في تعليمه الكلام أولا بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق، فينطق به مقترناً بالإشارة حتى علّمه الأسماء كلها ودرَّجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة. فجعل آسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة، فاعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما أكثر من الظبيه التي ربته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول[2].

تطابق المعقول والمنقول

فلما سمع آسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس، العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عزم وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان. فانفتح بصر قلبه وأنقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب. وعند

(١) المصدر السابق صفحة ٨٣ - ٨٧.

(٢) المصدر السابق صفحة ٨٧.

ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به والأخذ باشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه، فجعل آسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من الناس وكيف كان سيرهم قبل وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف له جميع ماورد في الشريعة من وصف العالم الألهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه صادق في قوله رسول من عند ربه، فآمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك كله ولزمه وأخذ نفسه باداثه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله[1].

مأخذ حي بن يقظان على الشريعة

إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما:

أحدهما لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أحوال العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟. وكذلك فعل في وصف الثواب والعقاب[2].

والأمر الآخر لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟

وكان رأيه هو ألا يتناول أحد شيئاً إلا مايقيم به الرمق، وأما الأموال فلم يكن

---

(١) المصدر السابق صفحة ٨٨.

(٢) لعل في هذا تعريضاً بنزعة التصوير الحي في القرآن واتهاماً له بانه مسؤول عن نشأة الفرق والمنازعات التي قامت في الإسلام كما هو أيضاً انكار ضمني لحشر الأجساد.

لها عنده معنى.

وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك ويراه تطويلاً ويقول: «أن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لا عرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق واستغنوا عن ذلك كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع ألايدي على سرقته، أو تذهب النفوس على آخذه مجاهرة»[1]. وكان الذي أوقعه في ذلك كله ظنه أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً[1].

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم، ففاوض في ذلك صاحبه آسال. فأعلمه هذا بما هم عليه من نقص الفكرة والأعراض عن أمر الله، فلم يتأت له فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله. وطمع آسال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم، فساعده على رأيه.

وكان من أمر الله عز وجل أن سفينة ضلت مسلكها دفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل جزيرتهما فرأى أهلها الرجلين على الشاطيء، فدنوا منهما فكلمهم آسال وسألهم أن يحملوهما معهم، فأجابوهما إلى ذلك وأدخلوهما السفينة. فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها، فنزلا بها. واجتمع أصحاب آسال به، فعرفهم شأن حي بن يقظان فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره. وأعلمه آسال أن تلك الطائفة هي أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان، وهو صاحب آسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة. فشرع حي بن يقظان في تعليمهم

---

(١) لعل في هذا احتجاجاً من طرف خفي على واقعية الإسلام وما فيه من رخصة وإقبال على الطيبات من الرزق.

وبث أسرار الحكمة إليهم. فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، مع أنهم كانو محبين للخير راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يلتمسونه من بابه، بل كانو لا يريدون معرفته من طريق أربابه. فيئس من أصلاحهم ونقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس فرأى أن كل حزب بما لديهم فرحون. قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، والهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها. قد غمرتهم الجهالة وأحاط بهم سرادق العذاب وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون.

فلما راى من أمرهم ما رأى بأن له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا، ليستقيم لكل منهم معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص وبه، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر. فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق،علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خلِق له،سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

حينئذ ذهب حي بن يقظان إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح. وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا. وعلم هو وصاحبه أسال أن هذه الطائفة الخاسرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها، وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين. فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في

العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها. وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه، واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين[1].

خاتمة

هذه هي «قصة حي بن يقظان» التي لم يصل إلينا من ابن طفيل غيرها. وهي كما نرى قصة فلسفية تلخص مذهبه الفلسفي في الله والكون والوجود. وقد رأينا في المراحل الأولى منها إلحاحاً على العقل وإيماناً بقدرته على الخوض في مباحث الطبيعة والعالم. لكننا نرى في المراحل الأخيرة من هذه القصة رفضاً للعقل وادانة له وتوكيداً للمعرفة الحدسية التي ينكشف المعلوم فيها للنفس انكشافاً واضحاً لا يكون الحس سبيلاً إليه بل الذوق، ومن هنا تسمية البعض لهذه المعرفة باسم الذوق أو الحدس أو الكشف أو الحضور، وكلها أسماء تدل على شيء واحد تقريباً لا يمكن التعبير عنه بالألفاظ ولا يُنتهى إليه بطريق القياس والبرهان، لأنه حال نفسية في صيرورة دائمة أكثر منه معرفة عقلية جامدة. فليس من الممكن - على حد تعبير إبن طفيل نفسه - «إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري». فلا سبيل إذن إلى وصف هذه الحال التي يضيق عنها نطاق العبارة، إنها «شبيهة بالسكر» كما يقول إبن طفيل، أو قل هي من نمط فوق نمط الحس.

وهذا هو مذهب الأشراق، أي إشراق المعرفة في النفس، وهو قريب مما يقول به المتصوفة، لولا أن ابن طفيل يغمز من قناة المتصوفة ويرى أنهم قوم لم تحذقهم العلوم وأنهم يقولون بالمشاهدة «بغير تحصيل». فالمتصوفة يختلفون عن حكماء الإشراق بأنهم يتبعون الشرائع المنزلة، أو هذا ما يفترض فيهم على الأقل، بينما حكماء الإشراق لا يتقيدون بشرع من الشرائع. فحي بن يقظان لم يعرف شريعة من الشرائع، ومع هذا فقد أشرقت المعارف في نفسه وتوصل إلى أسرار العالم الأعلى والأدنى بطريق الرياضة والمجاهدة بعد أن كان قد استكمل طريق العقل والمنطق في المراحل الأولى من القصة. فحقائق ما بعد الطبيعة تدرَك بطريق

---

(١) مصدر السابق صفحة ٨٢ - ٨٣.

البحث والنظر أولاً ثم بالذوق والمشاهدة أخيراً. ومعنى ذلك أن حكمة الإشراق تكون بالتأمل العقلي والتزام الفكرة أولاً، ثم بقطع علائق المحسوسات ثانياً، كما يقول ابن طفيل حين كلامه على التشبه الثالث بواجب الوجود، وهو التشبه الذي فاضت عليه فيه أسرار العالم الأعلى وأشرقت على نفسه.

وابن طفيل يُلح على حكمة الاشراق هذه كثيراً، حتى لقد جعل الكلام عليها مفتتح قصته ومنتهاها. وإن دل هذا الإلحاح على شيء فإنما يدل على إنه بمثابة مركز الدائرة من تفكير إبن طفيل وهذا ما جعل البعض يقول إن غاية إبن طفيل من تأليف قصته «حي بن يقظان» إنما هي بث «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، فمن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها».

أجل لم يكن غرض ابن طفيل قصصياً في الدرجة الأولى، بل لا بد أن تكون له غاية أخرى أبعد من ذلك، فما هي هذه الغاية إذا لم تكن بث أسرار الحكمة المشرقية؟ هناك من يقول أن غرض ابن طفيل من هذه القصة إنما هو التوفيق بين الحكمة والشريعة، وهذا هو رأي المستشرق الفرنسي ليون غوتييه Leon Gauthier الذي عودنا أن يرى في كل محاولة من محاولات التفكير الفلسفي في الإسلام تقريباً عملاً يُقصد منه التوفيق بين الحكمة والشريعة. فهو يرى أن اتصال حي بن يقظان بآسال رمز يدل على اتفاق الحكمة والشريعة. فالحكمة ـ ويمثلها حي بن يقظان ـ طريق الخاصة، والشريعة ـ ويمثلها آسال ـ طريق العامة، واللقاء بين حي بن يقظان وآسال في آخر القصة يمثل اللقاء بين العقل والشرع، على اختلافهما في نقطة الانطلاق وأفانين السير ومعالم الطريق. فهذا اللقاء لا غاية له إذن إلا أن يوافق كل منهما على ما وصل إليه صاحبه، هذا من طريق تأويل الشرع، وذاك عن طريق العقل. إن آسال لم يشك أن كل ما ورد في الشرع أمثلة لما أدركه حي بن يقظان بعقله أو رآه في مشاهداته. كما آمن حي بن يقظان برسول آسال وصدّقه وشهد برسالته. وإذا كان حي بن يقظان قد فشل في تجربته فذلك لعجز العامة عن إدراك مقاصد الفلسفة. إن ظاهر الشرع موضوع للناس العاديين، وإذا خالفت الفلسفة الدين فهذا الخلاف في الظاهر فقط، أما باطن الدين فيتفق والفلسفة إتفاق آسال وحي بن يقظان. لكن يبدو على كل حال أن ابن طفيل وإن قال بإتصال الحكمة والشريعة واتحادهما، إلا أنه

لا يقول بالمساواة بينهما بل يجنح إلى تفضيل الفلسفة على الدين ، ما دام أسال قد التحق بحي بن يقظان في جزيرته واقتدى به « حتى قرب منه أو كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين » . فالدين لا يصل بالناس إلى الحق ولا يبتغي الوصول إلى الحق ، بل حسبه تنظيم حياتهم وضبط علاقاتهم بعضهم ببعض ، إن غايته عملية وهي تهذيب نفوس العامة من ذوي الفطرة الناقصة ، وأما الفلسفة فغايتها نظرية وهي تثقيف أصحاب الفطرة الفائقة وتنمية عقولهم .

ويمكن الجمع بين الرأيين ـ رأي ليون غوتييه الأخير، والرأي الشائع بأن الغاية من القصة إنما هي بث أسرار الحكمة المشرقية ـ فإن استعمال الرموز شائع سواء في حكمة الاشراق التي اراد ابن طفيل أن يبث أسرارها، أو في محاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة. فحكمة الاشراق لا سبيل إلى التعبير عنها بالألفاظ بل لا بد من استعمال الأسلوب الرمزي فيها. لذلك نرى ابن طفيل يختار قصة حي بن يقظان «وسلامان وآسال» للوصول إلى غايته. وهكذا تكون محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة بمثابة الجزء من الكل، وتدخل ضمن غرضه العام وهو بث أسرار الحكمة المشرقية. فقد وجدآسال في الطريق الاشراقي الذي سلكه حي بن يقظان تأييداً علوياً للدين الذي كان يعتقده، وتفسيراً لكل الأديان المنزلة أيضاً. وإذن فبث أسرار الحكمة المشرقية في رأينا هو الغرض العام، والتوفيق بين الحكمة والشريعة يلحق به لحوق الفرع بالأصل. فهو من مقتضيات هذا الغرض مستوعب فيه، داخل في إطاره.

على أنه من الممكن أيضاً أن تكون هناك أغراض أخرى غير هذين رمى إليها ابن طفيل ، وأن يكون ما ذكره عن هذين الغرضين محاولة لتغطيه أغراض أخرى أعمق من ذلك وأبعد جذوراً . فلعله قصد إلى نشر الفلسفة وتطويعها وتسهيل عبارتها والتمكين لها في بلاد الاندلس . ولما كانت الأحوال في هذه البلاد لا تشجع على ذلك فقد اختار أن يصوغها في قالب رمزي قصصي جذاب قريب للأذهان ولا يثير الشبهات من حوله . وقد تكون غايته «تأكيد إمكان تطور البشرية دون حاجة إلى وحي منزل، وهذه الفكرة نجدهاعند ابن خلدونعندما قال في معرض حديثه عن العمران من أنه قد يتم بلا نبوة وشرع سماوي ، بل بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية .

وبخصوص العقل فهو بحسب ابن طفيل قادر على النمو ذاتياً وعلى معرفة الله والعالم بمباشرة الطبيعة المحسوسة وبلا وسيط من نبوة أو وحي .

ولعله أراد أيضاً أن يثبت أن جمهور العوام لهم الدين والشرع وأن الفيلسوف يستغني بالعقل، ولكن ينبغي له مداراة جمهور العوام بكتمان رأيه لأنهم قاصرون عن فهمه.

وربما قصد أيضاً إلى بيان كيف تنمي مشاهدات الإنسان وتجاربه الطبيعية عقله وتُمده بالمعرفة.

ولعله اراد أخيراً أن ينتقد مجتمعه وأن يندد بالحالة العقلية في عصره وبالذهنية العامة التي يسيطر عليها التمسك بحرفية النص وتغليب التقاليد والشعائر على المعاني الروحية والخلقية، وأن يدعو إلى نشدان السعادة بعيداً عن هناء المجتمع.

وليس ما يمنع من أن يهدف ابن طفيل إلى هذه الغايات مجتمعة وإلى غايات أخرى أبعد منالاً. فما من مؤلف يكتب كتاباً أو يترك أثراً فنياً ،يكتفي بغرض واحد يضعه نصب عينيه، وإنما هو يهدف إلى مجموعة من الغايات والأغراض لا تنتهي، بعضها شخصي وبعضها اجتماعي ،بعضها لإثبات الذات وبعضها للتوعية ،بعضها للإحتجاج على الوع القائم وبعها لإقراره . فالغايات تتدفق بتدفق العمل الفني لتضمن استمراره وتواكب سيره وترفده بنسغ جديد .

وأيا كانت الغاية التي قصد إليها ابن طفيل من قصته، فإنها أعظم قصة كُتبت في العصور الوسطى كلها ومن أعظم الكتب التي ألفت في ذلك العهد. فهي بحق تحفة فنية رائعة وأثرٌ خالد بين الآثار العالمية التي تتدرج من « رسالة الغفران » إلى « الكوميديا الآلهية » إلى « الفردوس المفقود » إلى « الرسائل الفارسية » إلى « روبنسون كروزو » إلى « إميل » .

وقد كانت هذه القصة ـ على صغرها ـ كافية لشهرة ابن طفيل وذيوع إسمه في الآفاق وإقبال الكثير من الفلاسفة والكتاب والعلماء في الشرق والغرب على شرحها وترجمتها إلى مختلف اللغات شرقية وغربية .

فقد نُقلت هذه القصة إلى العبريةواللاتينية والانكليزية والفرنسية والاسبانية

والهولندية والالمانية والروسية والفارسية والقشتانية أكثر من مرة. لذلك فلا ندهش أن تكون هذه القصة قد تركت أثراً كبيراً في تاريخ الفكر الإنساني قاطبة، حتى لقد كان ابن طفيل بفضلها أحد أعاظم الفلاسفة في العصور الوسطى، كما يقول سارطون.

وهكذا تكون قصة «حي بن يقظان» خلاصة وافية لفلسفة المشارقة والمغاربة إلى عهده، فكل ما تمخضت عنه عقول الفلاسفة والحكماء والعلماء والصوفية ورجال الدين، وما تشتت في الأف الرسائل والكتب وحلقات الدراسة، كل أولئك قد مر، كما يبدو، في خاطر ابن طفيل، فاستحال، بعدعمليات طويلة من التصفية والتنخيل والتقطير والتصعيد والحذف والإضافة إلى سبيكة فكرية وأدبية دونها الذهب والابريز في الرونق والبهاء وصفاء الجوهر وإلتحام الأجزاء وتماسك البناء. إنها قصة لا كالقصص وفلسفة لا كالفلسفات ونبضة من نبضات الحياة واليقظة والنضج في تاريخنا الحضاري، وصورة حية واعية من صور التفكير الإسلامي المشرق، فيها كثير من الغنى وخصب الخيال وقوة الإرتباط وعمق التحليل، والحذر في دس الرأي واللياقة في التخلص من التهمة. ويكفي صاحبها فخراً أنه بشخصه وفلسفته كان العامل الأكبر في ظهور فيلسوف قرطبة: أبي الوليد بن رشد، أعظم فلاسفة الإسلام.

نظرية النبوة في قصة (حي بن يقظان)

لمعرفة نظرية ابن طفيل في النبوة أرى من الضروري العودة إلى أجواء القصة من جديد للوصول إلى بعض الإستنتاجات. وبالتالي فإني سأضطر إلى بعض التكرار المقصود لتوضيح الرؤية فأرجو المعذرة.

إن الحياة التأملية عند فلاسفة الأندلس تنتظم كلها ـ كما لاحظ هنري كوربان ـ في عقد ذلك الكائن الروحي الذي هو العقل الفعّال. وقد عاشوا نظرية العقل الفعّال هذه بعمق. وقد نهج ابن طفيل في قصته (حي بن يقظان) طريق ابن باجة مشدداً على نمو الفكر الإنساني درجة درجة في شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاكل الحياة ومساغلها، سليم من أدرانها وجميع آثارها، فاختار مخلوقاً ذا فطرة فائقة لا يعرف عن الحياة الإنسانية شيئاً. وقد نما عقله في

خلوته المطلقة بذاته ، وتنبّه فكره بقوته الذاتية وبدافع من العقل الفعّال ، فأحاط بأسرار الطبيعة والعالم وقام بحلّ أعقد المشكلات وأكثرها استعصاء وهو في جزيرته النائية .

وقد عرض ابن طفيل بكثير من المهارة هذه الفلسفة على مراحل متدرجة متخذاً لذلك إنساناً موهوباً فائق الفطرة قادراً على التفكير ، وُجد منذ طفولته في جزيرة من جزائر الهند التي تقع تحت خط الإستواء ، وهي الجزيرة التي يتولّد بها الإنسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جواري الواقواق ، لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ، وأتمّها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً[1] . وهناك نما الطفل وترعرع في كنف ظبية تعهدته حتى أسنّت وضعفت . وما زال الضعف يستولي عليها إلى أن أدركها الموت . ومن هنا انقدح تفكير حي وهو الإنسان الفائق الفطرة ، وقفزت إلى ذهنه الخواطر والمعاني وأعمل عقله في البحث والنظر والإستنتاج . إن موت الظبية كان هو الدافع الأكبر الذي جعله ينطلق ليكتشف الكثير من حقائق هذا الكون ويميط اللثام عنه بمحض عقله وحده دون أي مساعدة خارجية . فعرف أن الأجسام من جمادات وأحياء إنما هي مركّبة من الجسمية ومن شيءٍ آخر زائد على الجسمية يدرك بالنظر العقلي ، واهتدى إلى العالم الروحاني ، وأدرك مبدأ السببية وأشرف على « تخوم العالم العقلي » . وعلم بالضرورة أن كل حادثٍ لا بد له من محدث ، وأن كل صورة لا بد لها من واهب . ثم عرف واهب الصور وأدرك ما هو عليه من الكمال والقدرة والبهاء ، فأخذ يتشبّه به ، ويفكّر فيه .

وهكذا استطاع « حي » بقوة عقله فقط أن يكتشف أسرار العالم الأسفل والعالم الأعلى ، ويصل في خلوته تلك إلى حقائق الفلسفة والدين . وقد سمّى ابن طفيل هذا الإنسان ـ وهو رمز العقل ـ (حي بن يقظان) أي ابن الله .

وتظهر في نهاية هذه القصة شخصيتان جديدتان هما سلامان وآسال ولهما أيضاً معنى رمزي في هذه القصة ، فهما ملك ووزيره كانا يقيمان في جزيرة تقع على

(١) حي بن يقظان صفحة ١٨ ـ ١٩ .

كان ابن طفيل معجباً بابن باجة . وقد وافقه على القول بأن العامة ـ ويرمز إليهم ابن طفيل بالملك سلامان ورجال مملكته ـ خطر على الرجل الفائق الفطرة . وكما رفضهم ابن باجة وطهّر مدينته الفاضلة منهم ، كذلك رفضهم ابن طفيل ونفض يده من إمكان إصلاحهم ، وذلك في شخص آسال الذي غادر مملكة صاحبه وآوى إلى جزيرة (حي بن يقظان) ، وهو رجل شديد الإيمان بدين منزّل ، ولكن إيمانه إيمان الحر المنفتح المعتمد على عقله وتفكيره ، لا إيمان صاحبه سلامان المنغلق ، وهو إيمان حرفي تقليدي يأخذ أمور الشرع بظواهرها المزخرفة . ولذلك لقي آسال في شخص صديقه الجديد حي ما كان يتطلّع إليه من بحث ونظر . فاطلّع كل منهما على آراء صاحبه ومعتقداته وتبادلا الرأي والفكرة . فعلما أن المعتقدات الدينية ليست إلاّ صورة محسوسة للحقائق الفلسفية . فالفيلسوف يتوصل إلى إدراك الحقائق الإلهية بعقله وحدسه . أمّا العامة فهي بحاجة إلى من يرتقي بها إلى هذه المبادىء العالية بطريق الحس والخيال . لقد عرف حي بن يقظان ذلك نظرياً ونتيجة لشروح آسال ، ولكن التجربة العملية كانت تنقصه لعدم احتكاكه بالبشر ، لذلك رثى لحال العامة وأراد الإنتقال إلى جزيرة آسال ليهدي أهلها بطريق العقل . ولكنه ما إن بدأ مخالطة الناس حتى تحقق لديه أن جمهورهم بعيد عن فهم الحقيقة الخالصة ، وأنهم كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً . لذلك قفل راجعاً مع آسال إلى جزيرتهما ووهبا حياتهما للتأمل الخالص . بينما ظل الجمهور يعيش بالرموز والصور الخيالية وعبدا الله معاً بتلك الجزيرة حتى وافاهما اليقين .

هذا هو ملخص قصة (حي بن يقظان) والواقع أن مذاهب الباحثين من عرب ومستشرقين تنوّعت في تحليل ابن طفيل ، وتأويل قصته الفلسفية هذه . والنتائج التي خرج بها الباحثون كثيرة[1] . ويبدو أن ابن طفيل قد توخّى بهذه القصة إظهار قدرة العقل البشري على معرفة الخالق بمباشرة الطبيعة بلا وسيط من وحي ونبوّة ، وأن ما يصل إليه بعقله وحده متفق مع ما وردت به الشرائع ، كيف

---

(١) را : مجلة الطريق ، عدد خاص بابن طفيل ، العدد ١ و٢ / ١٩٦٢ ، وهنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ٣٥١ وما بعدها .

لا وقد وجد آسال في فلسفة هذا الرجل الناسك الذي يعيش قبالته في الجزيرة الأخرى تفسيراً سامياً لدينه وللأديان المنزّلة فجعله إسوة له وإماماً . فهناك طبقتان : طبقة العامة وطبقة الخاصة ، فإن جمهور العوام لهم الدين والشريعة ، وأنّ الفيلسوف يستغني بالعقل . ولكن ينبغي له مداراة جمهور العوام بكتمان رأيه لأنهم قاصرون عن فهمه ، فقد تصفّح حي طبقات الناس فرأى « أنّ كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم . . . لا تنجح فيهم الموعظة . . . ولا يزدادون بالجدل إلّا إصراراً . أما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها »(1) .

ونجد هناك تحدياً آخر للنبوّة والأنبياء . فهؤلاء يقولون إن الحياة من خلق الله وإن البشر لا يستطيعون أن يخلقوا ذباباً ، فجاء ابن طفيل في تفسيره لنشأة حي بن يقظان ليقول إن الحياة وليدة عوامل طبيعية صرف لا مدخل لله فيها . وللتخفيف من حدة هذا الرأي ومن هول الصدمة التي سيحدثها في أوساط الفقهاء ، عمد ابن طفيل إلى طريق آخر ليفسّر نشأة حي في جزيرته . وهو إنه ابن سفاح فإن أباه تزوّج أم حي هذا سفاحاً لتعذر زواجه منها بالطريق الشرعي بسبب معارضة أخيها لهذا الزواج إذ لم يجد لها كفوءاً . وهكذا دسّ ابن طفيل رأيه في نشأة الحياة ببراعة فائقة بعد أن أحكم غطاءه بزواج غير شرعي ، وكأنه يقول لمعارضيه المتعصبين : إذا كنتم ترفضون أن يكون حي بن يقظان ابناً للطبيعة ، فدونكموه ابن زنا .

وهكذا فإن جرأة ابن طفيل تتجلّى في إيمانه بإمكانية التولد الذاتي بتخمّر الطين في درجة حرارة معتدلة ، وهذا يكفي لكي تصبح المعتقدات الغيبية المتعلّقة بنشأة الحياة وأسطورة الخلق موضع شك . إذ إن الإنسان الذي يمثله حي يصبح في هذه الحالة نتاج الطبيعة ، وتصبح نظرية الخلق التي جاءت بها الأنبياء والرسل موضع شك أيضاً . وهذا القول كفيل بزعزعة عقائد الناس في أقوال الأنبياء بخصوص نشأة الحياة ، ولكن الطابع القصصي استطاع أن يصرف الجهّال والمتعصبين من الفقهاء عن مراد ابن طفيل ويضفي على أقواله جمالاً وروعة .

وعلى كل حال فإن قصة (حي بن يقظان) هي قصة رمزية قصد بها

---

(1) حي بن يقظان ، ص ٨٦ .

ابن طفيل ، فضلاً عمّا تقدّم ، وصف التطور العقلي الإنساني ، وذلك بمعزل عن تدخّل الأنبياء أو الوحي ، فالإنسان بتجربته الخاصة وحدها وبمساعدة عقله ، ولجوئه تارة إلى التجربة ، وطوراً إلى التحـليل النظـري ، وذلك انطلاقاً من المحسوس إلى المعقول ـ قادر على الإرتفاع إلى ذرى الفكر المجرّد ، حيث يكتشف الحقائق القصوى ، وعندها يستخف بإخوانه الغارقين في الأخيلة والصور الدينية التي تبهر عقولهم ، إنهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم عمون . إن ابن طفيل لا يدع فرصة تفوته دون أن يهاجم العامة ويبدي احتقاره لهم ولعقائدهم التي غرسها الرسل والأنبياء في عقولهم .

والحق إن ابن طفيل ناقدٌ بارع للأديان والنبوّات ، يعرف كيف يغرس الرأي ويستلّ الرأي ويضرب الرأي بالرأي . وكانت القصة والرمز طريقه إلى ذلك . فهما أكثر طلاوة وأشد تأثيراً من الكلام الجاف المجرّد الذي يفضح في الحال مقاصد صاحبه . فشبح ابن باجة الذي مات مسموماً لم يُفارقه أبداً .

وقد حرص ابن طفيل على أن لا تكون هناك أي صلة، مهما كانت ضئيلة، لبطل قصته بالجماعة البشرية بتقاليدها وعاداتها الموروثة في الجزيرة المجاورة . لذلك جعل حياً يبـدأ حياته منذ الولادة في جزيرة خالية لا أثر للإنسان فيها البتة ، وهذا ما جعله يتعجّب عندما التقى آسال . وفي حديثه معه عن دين الجزيرة تعجب من إضراب الرسل عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمرٍ عظيم من التجسيم لكثرة الرموز وضروب الأمثال التي جاء الدين متستراً بها . إن الدين في نظره ليس هو الطريقة المثلى لإدراك الحقيقة ، بل فيه تزوير كثير . لذلك « بقي في نفسه أمران كان يتعجّب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما : لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمرٍ عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟

والأمر الآخر : لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الإقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للإشتغال بالباطل والإعراض عن الحق ؟ فقد كان يرى أن لا يتناول أحد شيئاً إلّا ما يقيم به الرمق ، وأما الأموال فلم يكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من

الأحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول : إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يُسأل عن زكاته أو تُقطع الأيدي على سرقته ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة »[١] .

هنا اتهام للأديان ورفضٌ شبه تام لكل ما جاء به الوحي . لقد كان رائد ابن طفيل دائماً ـ وهذا يتجلى في كل صفحة من صفحات قصته ـ إثبات أن العقل في مدارج تطلّعه إلى كشف أسرار الكون ومعرفة عللها ليس بحاجة إلى نبي مرسل يسعفه في مضمار الحقيقة ويكشف له أسرار الكون والحياة . فإن له عقلاً يغنيه عن كل ذلك . إنه الصديق الأمين الذي لا يضلّ ولا يخطىء وهو وحده يهدي إلى سواء السبيل .

وقد بلغت شدة إيمان ابن طفيل بالعقل مبلغاً جعله يحث على التفكير والإستقلال في الرأي ، والإعتماد على النفس . فهو يمقت الإلتزام بأي دين من الأديان دون إعمال العقل ، كما يستنكر فرض الرأي ، ويرى العقل مقياساً للحق وميزاناً توزن به الأديان والشرائع . لذلك نرى ابن طفيل ينصح المسترشد بألاّ يسير على طريق التقليد فيقول : « وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدّم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه ، فتُشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه »[٢] .

أرأيتَ إلى هذا التمرد ؟ أرأيتَ إلى هذا التشكيك ـ الظاهر البراءة ـ بالجو الخانق الذي يُحيط بالمفكرين في بلاد الأندلس ؟ أرأيت إلى هذا الإحتجاج المبطّن على جمود الأوضاع السائدة ؟ إن ابن طفيل يريد من كل قارىء لقصته أن يسلك سلوكه فيستقل برأيه ، ولا يكون عبداً لأحد ولا يؤخذ بالأسماء الكبيرة فالتقليد لا يصنع بشراً والشرائع إنما جُعلت للعبيد !

---

(١) حي بن يقظان ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .
(٢) حي بن يقظان ، ص ١٧ .

إن ما يتوصل إليه الإنسان بعقله وبحثه وتأمله وملاحظته خير ألف مرة مما يُفرض عليه الإيمان به . إن القضايا التي جاءت بها شرائع الأنبياء ووحي الرسل ، والتي اعتنقها الناس وظنّوا أن المعرفة مقصورة عليها ـ إن هذه القضايا الدينية وإن اتفقت أحياناً مع ما يتوصل إليه عقل الإنسان فهي غير صادقة وغير كافية ، لذلك فإن الجمهور هو الملزم باعتناقها والقيام بشعائرها وطقوسها ؛ وأما الفيلسوف فله أن يستغني عنها . وهذا ما عبّر عنه ابن طفيل بقوله : « فلما فهم (حي) أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة ، لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له »[1] فالشريعة النبوية للعامة والفلسفة العقلية للخاصة .

وقد يفهم من النص السابق أن ابن طفيل قد رجع عن خطه العقلي واستسلم للخط السلفي التقليدي ، فاعترف في آخر المطاف باحتكار الدين للحقيقة بلا منازع . فهل هذا بالفعل ما يريد ابن طفيل ليوحي به إلينا ؟ أم لعله صدر عنه بعد شعوره باليأس من غباء الناس واستسلامهم لما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم في أمر الشرائع والنبوّات بلا تفكير ولا إعمال عقل أو رأي ؟ إننا على يقين أن هذه العبارة هي صرخة يائس من إصلاح حال العامة ، والدليل على ذلك ما ينطوي عليه كلامه من سخرية واحتقار لهؤلاء الذين لم يرقوا إلى مستوى (حي بن يقظان) العقلي ، ولذلك : « أوصاهم بملازمة ما هم عليه من إلتزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة ، وقلّة الخوض فيما لا يعنيهم . . . والإقتداء بالسلف »[2] وأمره إلى الله

فمن لم يصانع في أمورٍ كثيرة   يُضرَّس بأنيابٍ ويوطأ بمَنسمِ

(١) حي بن يقظان ، ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٢ .

الفصل الثامن :

ابن رشد

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد المعروف في أوروبا باسم (Averroès) . وُلد بمدينة قرطبة وذلك سنة ٥٢٠ هـ / ١١٢٦ م ، وهي سوق العلم ومركز العلماء في ذلك الحين . وكان له من أسرته العريقة تراث ضخم : فقد كان والده أبو القاسم أحمد قاضي قرطبة ، وكان جده ـ ويُعرف مثله بأبي الوليد بن رشد ـ قاضي القضاة في الأندلس كلها ، وأمير الصلاة بالمسجد الجامع في قرطبة ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة بمكتبة باريس تدل على ملكة النظر والقدرة على التفكير والمحاكمة العقلية التي سيرثها عنه حفيده . وكان الاثنان ـ الأب والجد ـ من أئمة المذهب المالكي ، مذهب أهل المغرب والأندلس .

وقد ورث ابن رشد عن أبويه كثيراً من مواهبهما الفطرية ، فسلك بطبيعة تربيته وتاريخ أسرته مسلكهما في حب العلم والإقبال على التحصيل . فأتقن علم الكلام على طريق الأشاعرة ، ودرس الفقه على مذهب مالك ، وروى الحديث عن أبيه أبي القاسم واستظهر عليه (الموطأ) حفظاً ، وهو الكتاب الأول والأساسي لمذهب الإمام مالك ، مما أهّله لتولي مركز القضاء في اشبيلية وقرطبة كأبيه وجده . ثم تتلمذ على أبي جعفر هرون ، ودرس عليه الطب ولزمه مدة وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أي الفلسفة التي أولع بها ولعاً شديداً حتى انقطع إليها ، فبرع فيها وكانت مصدر شهرته وذيوع صيته . فقد وصل منها إلى

ما لم يدركه سواه « فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره » كما يقول ابن الأبّار .

اجتماعه بالخليفة

وكان ابن طفيل مُعجباً به مقدراً مواهبه ، فقدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف الذي كان معنياً بإجتذاب العلماء والفلاسفة إليه . وخبرُ هذا التقديم الذي يقصه علينا ابن رشد نفسه له مغزاه . فقد روى عبد الواحد المراكشي صاحب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) أن تلميذ ابن رشد الفقيه أبا بكر بُندود بن يحيى القرطبي أخبره أنه سمع الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن إسمي وإسم أبي ونسبي أن قال : « ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليه . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمالٍ وخلعة سنية ومركب » .

ثم كان ابن طفيل نفسه هو الذي أوعز إلى ابن رشد بتلخيص أرسطو وشرحه ، إذ يستطرد صاحب « المعجب » أيضاً قائلاً :

« أخبرني تلميذه عنه قال : استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرُب مأخذها على الناس . فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل . وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه .

« قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس »[1] .

مكانته في بلاط الموحدين

وهنا لمع نجم ابن رشد ونال حظوة كبيرة لدى الخليفة . فقد عيّنه هذا الأخير طبيباً خاصاً له إلى جانب طبيبه الفيلسوف أبي بكر بن طفيل ، كما ولاه وظيفة القضاء بقرطبة . وكان ابن رشد ينتقل معظم الوقت مع بلاط الخليفة سواء بالغرب أو الأندلس . ولما توفي ابن طفيل سنة ٥٨١ هـ ـ ١١٨٥ م انفرد ابن رشد بمنصب الطبيب الخاص . ولبث على مكانته في بلاط الموحدين حتى توفي الخليفة أبو يعقوب يوسف سنة ٥٨٠ هـ ـ ١١٨٤ م وخلفه في المُلك ولده الخليفة أبو يوسف يعقوب الملقب بالمنصورِ الذي أبقى ابن رشد على ما كان عليه من الحظوة والمقام . وكان يعظّمه ويكبّره إلى حد أنه كان يجلسه مباشرة إلى جانبه ويتعدى بموضعه مواضع شيوخ الموحدين الأكابر . وحينئذٍ جرى ما لم يكن بالحسبان ، وكانت محنة فيلسوفنا القاسية .

نكبته

فقد كان ابن رشد خلال ذلك قد ذاعت شهرته الطبية والفلسفية ذيوعاً عظيماً حتى كثر حساده وشانئوه الذين نقموا عليه آراءه وأفكاره ونفسوا عليه منزلته لدى الخليفةوعلو مكانته عنده . فنشروا حول اسمه دعاية مسمومةوأنكروا عليهاشتغاله بالحكمة وعلوم الأوائل ، ورموه بالمروق والخروج على الدين واشتدوا في السعاية به عند المنصور ، حتى احفظوا عليه قلب الخليفة وأوغروا صدره. فلم يرَ مناصاً من الإصغاء إليهم ، رغم ما كان يسبغه على الفيلسوف من تقديرٍ وعطف ، لا سيما وقد كان في حربٍ مع ألفونس التاسع ملك قشتالة ، وبالتالي في أمسّ الحاجة إلى رضى الشعب الذي كان يسيطر عليه خصوم الفيلسوف ومتهموه والمتعصبون عليه ممن كان الخليفة مضطراً إلى مصانعتهم والسير في ركابهم . فلم يتحرج من مسايرتهم في بعض ما يبغون إلى أن تنكشف الأزمة وتنجلي الغمة . وانتهى الأمر بإدانة الفيلسوف وتلاميذه ، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، طبعة مصر ، صفحة ١٥٦ ـ ١٥٩ .

وما يُتوصل به من علوم النجوم إلى معرفة مواقيت الصلاة واتجاه القبلة ، وبإبعاد ابن رشد عن أوار المعركة بنفيه من قرطبة واعتقاله ببلدة أليسانة . وكان ابن رشد يومئذٍ قد جاوز السبعين من عمره . كما قضى الخليفة على مريدي إبن رشد أيضاً بالنفي إلى جهاتٍ أخرى ، وصودرت كتب الجميع وأمر بإحراقها أينما وُجدت ، إلا ما كان منها في الطب والحساب والمواقيت كما ذكرنا .

وهناك أسباب أخرى لغضب المنصور على الفيلسوف غير هذه ، بعضها شخصي وبعضها يمس العقيدة والفكر :

منها اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور ووالي قرطبة ، وقد كان بين الأخوين موجدة وجفاء .

ومنها أن الفيلسوف كان ـ كما يروي لنا القاضي أبو مروان الباجي ـ متى حضر مجلس المنصور وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول : « تسمع يا أخي » فلم يكن يلزم نفسه رعاية ما يراعيه حاشية الملوك من الملق والأدب الزائد أو مصانعة السلطان . وكان المنصور ينقم عليه هذه الجرأة في مخاطبته .

ومنها ـ وهو ما يدخل في باب ما يُسمى اليوم بالعيب في الذات الملكية ـ أن ابن رشد قال في شرحه لكتاب (الحيوان) لأرسطو عندما أتى على ذكر الزرافة : « ورأيت الزرافة عند ملك البربر » مشيراً بذلك إلى المنصور الذي رأى في ذلك إهانة له ولإسرته .

ومنها ورود عبارة بخطه في بعض تلاخيصه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة : « فقد ظهر أن الزُهرة أحد الآلهة » .

ومنها أنه شاع في المشرق والأندلس لعهده على ألسنة المنجمة أن ريحاً عاتية ستهب في يوم كذا وتهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً منها . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيها ـ وهو ابن رشد ـ وفاوضهم فيها . فقال أحد الحاضرين : إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها . فانبرى ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله ، وجود قوم عاد ما كان

حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ! فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاء به القرآن .

وأخيراً هناك سبب عام لنكبة ابن رشد أهم من هذه الأسباب جميعاً يقف وراءها ويغذيها ويؤجج لظاها . ألا وهو هجومه المستمر على المتكلمين من الأشاعرة هجوماً لا هوادة فيه ، وهم أهل الحل والعقد وأصحاب السلطة الدينية في الأندلس في زمن الموحدين . لذلك اتهمه أعداؤه بأشنع التهم وأكثرها تنفيراً للناس منه ، فقالوا إنه ملحد مارق مبتدع خارج عن الملة .

والخلاصة أن الأسباب الرئيسة لنكبة ابن رشد تتخطى الخليفة والفيلسوف معاً وتكمن في الصراع القائم بين الفلاسفة والفقهاء ، بين مطالب العقل ونوازع الوجدان ، بين المبادىء السامية والمثل الرفيعة وبين دواعي الغريزة والأنانية الفردية . وقد اجتمعت هذه الأسباب كلها لإدانة الفيلسوف الذي لم تكن ظروفه الخاصة سوى مناسبة طارئة لتفجير الأزمة وإلهاب الصراع .

وعلى كل حال لبث ابن رشد في معتقله بأليسانة مدة لا تُعرف على وجه الدقة . ومعظم المؤرخين يرجحون أن النكبة وعقوبتها والعفو عنها لم تطل أكثر من سنة . فإن جماعة من أكابر أهل إشبيلية خاطبوا المنصور ـ وربما كان ذلك بإيعاز منه ـ في شأن ابن رشد وزملائه وتشفعوا لديه في سبيل إقالتهم والعفو عنهم ، ونفوا عن الفيلسوف تهمة المروق والزيغ وشهدوا بحسن إيمانه وسلامة عقيدته وبأنه على غير ما نُسب إليه . ونفى ابن رشد عن نفسه من جهةٍ أخرى تهمة العيب في حق المنصور بوصفه إياه بملك البربر وقال أنه إنما كتب « ملك البرين » ولكنها تصحفت على القارىء . وفي هذه الأثناء كانت الغاشية قد انجابت والعاصفة قد هدأت ، وكان المنصور قد استعاد سيطرته على الموقف ، فاستجاب لشفاعتهم وعفا عن ابن رشد وصحبه . ومن يدري ؟ فلعل المنصور هو الذي أوعز إلى هذه الجماعة بطلب الشفاعة للفيلسوف ورفاقه . والدليل على أن المنصور إنما فعل ما فعل مدفوعاً بضغط الظروف والأحداث لا انتقاماً منه أو اضطهاداً له اقتصاره على نفي الفيلسوف دون إعدامه ، ثم استقدامه إليه . وهكذا استرد ابن رشد حظوته في بلاط الموحدين وعاد إلى مراكش ، حيث كان المنصور ، ليلحق بحاشيته ولكنها عودة لم تطل . فقد وافاه الأجل في السنة نفسها التي عاد فيها وهو في الخامسة والسبعين من عمره أي سنة ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م ، فدُفن أولاً

بمراكش لمدة ثلاثة أشهر فقط ، ثم نُقل منها إلى قرطبة مسقط رأسه وموئل أسرته ودُفن بها في روضة آبائه . قال ابن عربي الذي شهد نقله : « ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة ، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر . وقلنا في ذلك :

هذا الإمام وهذه أعماله   يا ليت شعري هل أتت آماله ؟

وبموته فقدت الفلسفة أكبر نصيرٍ لها في الأندلس والعالم الإسلامي عامة .

آثاره

وضع ابن رشد كتباً ورسائل كثيرة في شتى العلوم التي كانت معروفة في عصره . وقد اختلف المؤرخون في عدد مؤلفاته ، لكنها لا تقل على كل حال عن سبعين مؤلفاً ضاعت أصول الكثير منها وبقيت ترجماتها محفوظة باللغة العبرية واللاتينية . وقد ذكر رينان عن فهرست عربي قديم محفوظ في خزانة الأسكوريال ثماني وسبعين رسالة أو كتاباً لأبن رشد في الفلسفة والطب والفقه وعلم الكلام .

ويمكن تقسيم هذه الآثار إلى قسمين :

أ ـ شروح وملخصات ؛ ب ـ مصنفات شخصية أصيلة مبتكرة .

وليس من الضروري أن نسرد هنا أسماء هذه المؤلفات بنوعيها جميعاً ، لأننا لن نأتي عندئذٍ بجديد ، بل سنجتزىء بأهمها .

أ ـ أهم شروح ابن رشد وملخصاته :

جوامع سياسة أفلاطون (وهو تلخيص كتاب الجمهورية) .

تلخيص كتاب الكون والفساد	(لأرسطو)
تلخيص كتاب السماء والعالم	(لأرسطو)
تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة	(لأرسطو)
شرح السماع الطبيعي	(لأرسطو)
شرح كتاب السماء والعالم	(لأرسطو)
شرح كتاب المقولات	(لأرسطو)
تفسير ما بعد الطبيعة	(لأرسطو)

تلخيص كتاب النفس (لأرسطو)
تلخيص كتاب المجسطي في الفلك (لبطلميوس)
تلخيص كتاب العلل والأعراض (لجالينوس)
مقالة في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البرهان والحدود .
الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء (لابن سينا) .
شرح أرجوزة ابن سينا في الطب .
مختصر كتاب (المستصفي) للغزالي .

ب ـ أهم المصنفات المبتكرة الأصيلة

تهافت التهافت (وينقض به كتاب التهافت للغزالي) .
الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته وواجب بغيره وواجب بذاته .
مقالتان في علم النفس .
مقالة في العقل .
كتاب الكليات (في الطب) .
فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال .
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (في العقائد وعلم الكلام) .
بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه) .

أسلوب ابن رشد

من الصعب الحكم على أسلوب ابن رشد الحقيقي ، لأن المؤلفات التي وصلت إلينا منه باللغة العربية نادرة جداً ! وأما سائر كتبه فهي كما قلنا منقولة إلى اللاتينية والعبرية ، وغني عن البيان أن الترجمة لا تنبيء بدقة عن أسلوب المؤلف . وأهم كتاب في الفلسفة المحضة وصل إلينا منه في العربية هو « تهافت التهافت » الذي يردّ فيه على الغزالي . وأغلب الظن أنه من أواخر كتبه ، ولذلك يتجلى فيه نضجه وثمرات كهولته . وهناك كتب أخرى وصلت إلينا أقل منه شأناً ، فلنتخذه نموذجاً للحكم على أسلوبه الفلسفي .

وقد صرح ابن رشد بغرضه من تأليف هذا الكتاب فقال في مطلعه : « فإن الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب (التهافت) لأبي حامد في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان »[1] .

تناول ابن رشد في كتابه هذا حجج الغزالي والمسائل العشرين التي ردّ بها على الفلاسفة ، فلم يدع اعتراضاً إلا فنده أو ـ في بعض الحالات ـ أقرّه ، ولا برهاناً إلا أظهر صحته أو ضعفه ، بدقة لا تخلو من الغموض . فهو في هذا الكتاب ينظر إلى الغزالي نظره إلى رجل فقيه يعتمد الأدلة الجدلية لا البرهانية ، ويهاجمه مهاجمة عنيفة ويرميه بضعف الحجة ووهن البرهان ، ويتهمه بأنه يغير ويبدل في أقوال الفلاسفة ويأخذ ما يوافقه منها ويدع ما لا يوافقه ، ويصفه بالخبث والسفسطة ، ومن ثم يخرجه من حظيرة الفلسفة والفلاسفة . وهو يتخذ من بعض أقواله ذريعة للإستطراد في قضايا فلسفية مختلفة تتصل بالموضوع من قريب أو بعيد . فيبسطها بسطاً نتبين فيه شمائل العمق والغوص على المعاني ، ويُفصلها تفصيلاً دقيقاً ينم عن معرفة غزيرة واطلاع واسع وقدرة على التحليل المنطقي والموضوعية التي تتجلى في إنصاف الخصم والإعتراف له ببعض المواقف المعقولة والإعتراضات الصحيحة . وينبغي أن نشير هنا إلى أنه لا بد لمن أراد فهم ردود ابن رشد من الاطلاع على (تهافت) الغزالي بإمعان وروية قبل البدء بكتاب (تهافت التهافت) .

وأسلوب ابن رشد في مناقشته للغزالي مثال للأسلوب العلمي الرصين الذي يتميز بالجفاف والدقة والعمق . ولذلك فإن المتصفح لكتابه لا يرى فيه تلك الجزالة والعذوبة والسلاسة التي يراها في كتاب الغزالي ، ولا يحس فيه تلك العاطفة المشبوبة التي يحسها وهو يقرأ « تهافت الفلاسفة » . فالغزالي شاعر عاطفي قلق يود لو يستولي على لبّ القارىء بأي وسيلة ممكنة وأن يقتنصه بشتى الطرق التي تتراوح بين البرهان والجدل والخطابة ، وأن يحمله على الإيمان بتعاليمه هو وعلى أن الفلاسفة قد ضلوا ضلالاً بعيداً عندما خاضوا في قضايا ما وراء الطبيعة ووصلوا فيها إلى نتائج تخالف ما نص عليه الشرع . وأما ابن رشد فهو باحث متزن غلب عقله هواه إلى حدٍ بعيد . فهو لا يملي إرادته على القارىء بل يضع بين

---

(١) تهافت التهافت ، صفحة ٥٥ .

يديه الحقيقة الناصعة ويبين له وجوه الإختلاف والإتفاق فيها ويترك له الخيار في إتخاذ الموقف الذي يريد ، وسواء عليه بعد ذلك اقتنع أم لم يقتنع . فهو يكتب ابتغاء الحقيقة لا ليتملق القارىء وينتزع موافقته . فحسبه أنه وضع أمامه جميع العناصر المطلوبة للبحث ، وليكن موقفه بعد ذلك ما شاء له أن يكون .

وهو مالك لزمام موضوعه يستقصي جميع أطرفه وشوارده . فإن أسهب واستطرد وأطال لم تفته الغاية بالتطويل ولم يغب عن نظره أفق البحث ، بل ظل يدور فيه ويستجمع عناصره بدقة وأمانة . وإن أوجز وقصَّر استوعب فجمع وأوعى . فله على نفسه وموضوعه سلطان لا تجمح به الجوامح ولا تشرد به الشوارد ، ولا تنأى به مشاغل الطريق عن المقصد والغاية .

والخلاصة أن أسلوب ابن رشد العلمي يكاد يبلغ القمة في الكمال لولا أنه يشوبه أحياناً قليلة ما يشوب أسلوب الغزالي من الميل إلى تسفيه آراء الخصم وتحقيره والتشهير به ، وهي صفات ليست من العلم في شيء . ومع ذلك فقد استجاز ابن رشد الإتصاف بها عندما حكم على الغزالي بأنه « شرير جاهل » مما لا يليق برجل من معدن ابن رشد أن يتفوه به . ولكن هذه الشوائب على كل حال تظل قليلة نسبياً في وقت عزّ التجرد الخالص وحيث كان التنزه عن اهوى مطلباً عسيراً دونه خرط القتاد . فلكل جواد كبوة ، ولكل عظيم هفوة .

شخصيته

كان ابن رشد إمام عصره في الفقه وعلوم الدين ومن أعظم الأطباء الذين أنجبهم العالم الإسلامي في عصوره المختلفة ، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الأندلسية وعباقرة التفكير الذين ظهروا خلال القرن السادس للهجرة وهم: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وقد وصفه الذين ترجموا له بجملة من الأوصاف الفريدة التي تدل على شرفه في العلم والنفس ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً . عُني بالعلم منذ صغره إلى كبره ، حتى حُكي عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وإنه سوَّد فيما صنف وقيّد وألّف وهذّب واختصر نحواً من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفزع إلى فتواه في الطب كما يُفزع

إلى فتواه في الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب . وهو لم يتخذ من مناصب الدولة التي تقلب فيها سبيلاً إلى الإثراء ، بل وهب نفسه للآخرين . فقد تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، إنما قصرها على مصالح أهل بلده ومنافع أهل الأندلس عامة . وهو كريم معطاء يبذل عونه لقصّاده ويحدب عليهم ، سواء كانوا من محبيه أو من شانئيه . وقد أُثر عنه في قضائه أنه كان يتحرج كثيراً من الحكم بالموت . فإذا لم يجد منه مناصاً أحاله على مساعديه ليراجعوه ويمحصوه وليعيدوا النظر فيه قبل إبرامه .

وكان يتعفف عن حضور مجالس الأنس والطرب والخوض في أحاديث المجون وسقط القول والتنابز بالألقاب . بل لقد بلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً به أنه أحرق شِعره الذي نظمه في الغزل في عهد الصبا .

والمتواتر من جملة أخباره أنه كان أبعد الناس عن الملق والمداهنة وزخرف القول في ألقاب الملوك والأمراء ، فكان يرسل الكلام على سجيته دون بهرج أو تزويق . وقد رأينا كيف كان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : « يا أخي » فشرف النفس أولى عنده من مجالسة الملوك والتقرب إليهم بالمصانعة والملق والنفاق .

وكان ابن رشد مخلصاً للحق يسعى إليه ويجدُّ في طلبه ، ولا يستنكف عنه أينما وجده . وكان يدعو إلى نبذ التعصب والهوى بغير حق وإلى قبول الآراء الصحيحة والأخذ بها دون اعتبار للدين أو المذهب ، وسواء جاءت من المسلم أو من غير المسلم ، فذلك أجمل بالإنسان وأدعى إلى الإنصاف . وفي هذا يقول في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال) :

« يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك في الملة . فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة »[1] .

ويقول في موضع آخر : « يجب علينا إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي

(١) فصل المقال ، صفحة ٣١ .

قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم »[1] .

أجل لقد كان الحق رائده في مناقشاته وأبحاثه ، والأمانة العلمية هي التي كانت تقود خطاه فيما قام به من دراسات وتمحيصات . فهو في مناقشته للغزالي في يعترف له في كتابه (تهافت التهافت) بأخطاء الفلاسفة ولاسيما العرب منهم. وكان لا يتحامل على خصمه هذا بل يُقر بنواحي الصواب في أقواله . لكنه يعيب عليه أنه سريع الأخذ بأقل « وضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة » شديد السرور به ، مما لا يدل على على روح فلسفية علمية صحيحة . وكان ابن رشد أيضاً يتوخى الدقة ومنتهى الأمانة في تحقيق أرسطو وتصفية أقواله مما دخلها من عناصر أفلاطونية غريبة عنها . فلم يكن كغيره من المشائين العرب يقبل كل ما نُسب إلى المعلم الأول ، بل لقد اعتمد أسلوب المقارنة بين النسخ المتعددة لفهم أرسطو . فقد تناول الترجمات المنسوبة إليه وراح يقابل بعضها ببعض ويصحح بعضها ببعض ، فيقابل أقوال أرسطو في كتاب بأقواله في كتاب آخر في الموضوع الواحد والفكرة الواحدة ليتوصل إلى حقيقة مذهبه ويقدمه للعالم على الوجه الصحيح ، فنم بذلك عن مقدرة علمية نادرة وتفكير حصيف . ولئن كان حظه من النجاح في هذا الباب أقل مما يُتوقع من أمثاله فذلك لأن الترجمات كانت غامضة ، لما في فهم أرسطو من صعوبة ولأن النقلة لم يكونوا عادة فلاسفة ، فترجموا أكثر الأحيان دون أن يفهموا . ثم جاء الشراح فصبغوا أرسطو بصبغة أفلاطونية محدثة . ورغم كل ذلك فقد استطاع ابن رشد بمقابلته بين الترجمات واطلاعه على الشروح اليونانية واستيعابه لكل تآليف أرسطو ، أن ينجح في شرح أرسطو نجاحاً كبيراً وأن يبلغ فيه شأواً لم يبلغه أي دارس لأرسطو في القرون الوسطى كلها ، رغم ما تسرب إلى فلسفة هذا الأخير من الشُبه والأضاليل ورغم تعذر الرجوع إلى النصوص الأصلية والمظان العلمية الموثوقة لدراسته آنذاك . وهكذا قيض لابن رشد أن يكتب أروع صفحة في تاريخ الفلسفة المشائية سواء في معرض الرد على خصومها من المتكلمين عامة أو في معرض تقويم ما أصابها على أيدي المشائين العرب من اعوجاج وتنقيتها

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٣ .

مما قد علق بها من الشوائب . فحسبه هذا المجد الذي لا يُضاهَى .

وإذا كان شديد المراس في هجومه على خصومه فلم يفعل ذلك تشفياً أو استعلاء . فهو في حملته على المتكلمين لم يدحض آراءهم شغفاً منه بقهر الآخرين أو كلفاً بمخالفتهم والسخرية منهم ، ولا رغبة في إيقاعهم في مهاوي الحيرة والشك . فما كان أبعده عن أن ينهج معهم هذا النهج . إنه ينشد الحق ويريد إظهاره للملأ . كيف لا وهو في معرض نقده للغزالي يعجب له كيف أحلّ لنفسه أن يقول في أحد كتبه وهو (تهافت الفلاسفة) أنه لا يريد الوصول إلى الحقيقة في هذا الكتاب ، وإنما يريد أن ينقض آراء الفلاسفة وأن يشوش عليهم نظرياتهم وأن يفحمهم ببيان تداعي مذاهبهم وتناقضها فيما بينها ، دون أن يهديهم مع ذلك إلى سبيل الرشاد ! فقد وصف فيلسوفنا هذا المسلك بأنه ما كان ينبغي للغزالي أن يرضاه لنفسه ، لأنه يتنافى مع روح العلم ، وذلك لأن الفيلسوف الحق هو الذي يبحث عن الحقيقة جهده ، فإذا استطاع الوصول إليها فعليه أن يعرضها على خصومه عرضاً واضحاً حتى يفيدوا منها . فالحقيقة ضالة كل باحث ، أينما وجدها التقطها .

وهكذا نشد ابن رشد الحقيقة لذاتها ، فعلا مقامه ونبُه صيته وكُتب في الخالدين .

ابن رشد وأرسطو

من المعروف أن ابن رشد معجب بأرسطو يشيد به وينافح عنه ويرى نفسه فخوراً بالإنتساب إليه والتلمذة على كتبه . وهذا حق . فابن رشد معجب بأرسطو غاية الإعجاب ، وهذا لا ضير فيه . فكل مفكر نابه في القرون الوسطى ، وكل ذي عقل وسداد في الرأي ، وكل من أُوتي بسطة في العلم والحكمة آنذاك ، كان يبدي إعجابه بأرسطو ويجعل منطلقه أرسطو ، ويبني نظرته إلى الكون والحياة والوجود على فلسفة أرسطو . فأرسطو كان بداية كل تفكير عقلي ورمز كل تحرر ذهني والمحور الذي تدور عليه كل حركة تجديد وانعتاق ، فكما يعجب مفكرونا اليوم بكوبرنيق وغاليليو وكبلر وديكارت ونيوتن وآيشتاين ، كذلك كان المفكرون في القرون الوسطى يعجبون بأرسطو وأضرابه . فلكل مرحلة من مراحل التاريخ منارات ومراكز للإشعاع تستضيء بها المراحل التالية

التي تعقبها وترى كل شيء من خلالها ، حتى إذا ما خبا نورها بَرَق نورٌ آخر على أنقاضها فاضاء الكائنات ومنحها أسباب الحياة .

وهكذا ابن رشد : فإذا ما أبدى إعجابه بأرسطو فإنه لم يخرج عن أن يسير في تقليد متبع تقتضيه طبيعة الأشياء ومنطق التطور ، وأن يردد معزوفة مألوفة، سبق لفلاسفة العصور الوسطى أن رددوها من قبل . لكن هذا الإعجاب يجب ألا يصرفنا عن الطابع الأصيل لفيلسوفنا . فلئن أشاد بأرسطو وتوفر على شرحه بدقة وأمانة وإخلاص ، فذلك ليتخذه منطلقاً له ويكون له أداة للتعبير عن آرائه الخاصة وذريعة لإظهار شخصيته واستقلاله في التفكير . وسنرى كيف أنه وهو يشرح أرسطو قد أتى بآراء لم تخطر ببال أرسطو ، بل بآراء من شأنها لو اطلع عليها المعلم الأول ، أن ينكرها ويثور عليها . ومن اليسير علينا أن نتعرف على هذه الآراء في شتى كتبه ، سواء تلك التي يشرح فيها أرسطو أو تلك التي هي من وضعه وتصنيفه . فأصالته لا بدّ أن تتكشف في الحالين على السواء .

يقول رينان : « إن ابن رشيد لم يطمح إلى أكثر من أن يكون شارحاً . إنما لا نُخدعن بهذا التواضع الظاهر . إن العقل البشري ضنين أبداً باستقلاله . قيّدْه بنص ، فإنه يستعيد حريته بتأويل هذا النص . وقد يفسد النص ولا يرضى التخلي عن أخص حقوقه : حق التفكير الشخصي » .

لقد كان ابن رشد في شرحه لأرسطو بدعاً من الشراح ، كما كان في التفكير الشخصي بدعاً من المفكرين .

فهو أولاً بدع من الشراح لأن تفسيره لفلسفة أرسطو يختلف منهجاً وعمقاً عن تفسير المشائين العرب الذين سبقوه ،وهو لايخلو من قوة في الحجاج يسخرها للرد على هؤلاء المشائين ـ ولا سيما الفارابي وابن سينا ـ مبيناً ما صح عنده من مذهب (الحكيم) ، ونابذاً ما جاء به هؤلاء « المتأخرة من فلاسفة الإسلام » من أقوال نسبوها إليه بغير حق . فقد كان شراح أرسطو اليونان ـ كالاسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodite وثامسطيوس Thémistius وسمبليقيوس Simplicius يؤلفون ما يعرف بالجوامع أو التلاخيص يوجزون فيها غرض أرسطو في قضية من قضايا الفلسفة . لكن هذه الجوامع أو التلاخيص لا ترتفع إلى مرتبة الشروح بالمعنى الدقيق للكلمة . ولما جاء شراح أرسطو العرب تأثروا بالشراح

اليونان وأفادوا من منهجهم . ولئن تفوقوا عليهم في الإبتكار وقوة الشخصية إلا أنهم ظلوا دون ابن رشد . فهذا الأخير لم يقتصر على الجوامع والتلاخيص ، بل لقد أضاف إليها أسلوباً جديداً لم يكن للشراح قبله به عهد استفاده من تفسير القرآن . وبذلك كانت له على أرسطو ثلاثة شروح : الأكبر والأوسط والأصغر .

فالأكبر، كان يثبت فيه نصاً لأرسطو فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة . وقد يستطرد أحياناً إلى إيراد نصوص مستمدة من تآليف أرسطو الأخرى ، وقد يعمد أيضاً إلى التخريج اللغوي للألفاظ المفسرة . والراجح ان ابن رشد قد أخذ هذه الطريقة عن التفاسير التي وُضعت لآي القرآن الكريم . وذلك كما فعل في كتاب (المقولات) وتفسير (ما بعد الطبيعة) وشرح (السماع الطبيعي) .

والأوسط ، وفيه ينقل فقرات طويلة لأرسطو ، فيحذف منها أجزاء ويضيف إليها شروحاً ، ويعرض آراء مفسرين ، ويناقش ويرجح . وإذا بدت له بعض الكلمات غامضة أحياناً شرحها بكلماتٍ وجيزة كما فعل في كتاب تلخيص كتاب (النفس) لأرسطو .

والأصغر ، وفيه يضرب ابن رشد صفحاً عن كلام أرسطو ويجمل مذهبه ، وقد يزيد عليه أو يرجح رأي أحد المفسرين والفلاسفة على اخر . ومن هذا النوع مجموعة الرسائل المسماة (الرسائل الطبيعية الصغرى) Parva Naturalia .

هذا ويُسمى الشرح الحقيقي (الأكبر) بالعربية ـ كما يقول رينان ـ (الشرح) أو (التفسير) . ويُسمى الأوسط (التلخيص) ، ويُسمى الأصغر (جوامع) .

هذا من حيث المنهج ، وأما من حيث العمق ، فقد استطاع ابن رشد ، بما أُوتي من ذكاء نادر وعقل راجح ومقدرة على النقد فائقة ، أن ينفذ إلى أغوار فلسفة أرسطو ويقف على أسرارها ويميز الدخيل فيها من الأصيل ، ويستخلصها من الشوائب التي كانت قد علقت بها على يد الشرّاح الاسكندرانيين الذين سار العرب على آثارهم . وإذا كان ابن رشد لم يبلغ الغاية في هذا السبيل فإن ذلك كان مطلباً عسيراً في وقت لم يَعهد تحقيقَ النصوص الفلسفية ، وحيث كان الناس

يرون أن تحقيق النصوص الدينية أولى من تحقيق النصوص الفلسفية .

وإذ نصب ابن رشد نفسه شارحاً لفلسفة أرسطو وتطهيرها من الشوائب ، فلا بد أن يتخذ من الفارابي وابن سينا والغزالي موقفاً معيناً تمليه عليه نزعته إلى إحقاق الحق . فنراه يقف موقفاً مزدوجاً في هذا السبيل :

فهو يقف مع ابن سينا معارضاً الغزالي حين يراه متفقاً معه في الرأي ، وبعبارة أخرى حين يراه قد صدر عن فلسفة أرسطو ، فهذا من شأنه أن يضيف إلى مذهبه سنداً جديداً .

ومن جهةٍ أخرى حين يراه خالف المعلم الأول فابتدع ما لم يذهب إليه ، نراه يندد به ويقول إنه ليس ثقة فيما يروي عن القدماء وإنه إنما ضلله المترجمون والشرّاح الاسكندرانيون . فابن سينا قد أخذ عن فورفوريوس الصوري ، وفورفوريوس هذا ليس من الحذاق . وبذلك أتاح ابن سينا الفرصة للغزالي لمهاجمة الفلسفة والفلاسفة ، بينما ابن سينا ـ والفارابي ـ هو الذي يستأهل الرد .

وإذن فلا عجب إن رأينا فيما يلي شدة من فيلسوف قرطبة على الشيخ الرئيس في هذه المسألة أو تلك ، لأن الغرض الذي كان يهدف إليه مما كتب إنما هو بيان الحق ،سواء كان الحق مع الشيخ الرئيس أو مع حجة الإسلام . فالمهم شرح أرسطو .

وعلى كل حال فابن رشد قد خطا في شرح أرسطو ـ منهجاً وعمقاً ـ خطوة بعيدة المدى لم يبلغها أحد من قبله ، حتى صار يُعرف في القرون الوسطى كلها باسم (الشارح) Commentator وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتي في الكوميديا الإلهية .

وكما كان ابن رشد بِدعاً من الشرّاح ، كذلك كان بدعاً من المفكرين . فقد تجاوز الشرح والتفسير وأتى بآراء وأفكار هي من ثمرات عبقريته الخاصة ؛ وأشد ما يكون ذلك ظهوراً في معرض رده على الأشاعرة خاصة والمتكلمين « من أهل ملتنا عامة » ، وكذلك عندما يعالج بعض القضايا الفلسفية الهامة ويتصدى

للرد على (تهافت) الغزالي ، ولا سيما عندما يناقش مسألة إتصال الحكمة بالشريعة ويضع نظرية للتوفيق بينهما ، مما سنراه على وجه التفصيل في سياق هذه الدراسة .

ويجب أن نبادر منذ الآن إلى القول بأن مذهب ابن رشد قد أسيء فهمه كثيراً ، بل لا يكاد يوجد مذهب فلسفي شُوِّه وحُرِّف كما شُوِّه مذهب أبي الوليد وحُرِّف . فالترجمات اللاتينية لكتبه كثيراً ما كانت بعيدة عن الأصل ولم تكن أمينة في النقل . وقد جاء على هذه الترجمات عهد لم يستطع فيه كثيرٌ من المدرسيين التفرقة بين ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الشارح ، أو بينه وبين الفلاسفة السابقين عليه ، ولا التمييز بين الآراء التي كان يعرضها فيلسوفنا على أنها آراؤه الخاصة هو أو تلك التي كان يبسطها على أنها آراء غيره من المفكرين . كل ذلك كان نتيجة للفوضى العقلية التي سادت أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر ، حتى إننا إلى عهدٍ قريب لم نكن نعرفه إلا من خلال التراجم ، لأن رينان في كتابه (ابن رشد ومذهبه) لم يرجع إلى أي نصٍ عربي . أما مونك فقد درس المخطوطات العربية الموجودة بباريس ، ولكنه حين كتب نبذته عن ابن رشد لم يستعن إلا بالتراجم اللاتينية والعبرية . لذلك يجب إلتزام الحذر الشديد بإزاء كل ما يُنسب إلى ابن رشد وعدم الإعتماد على الترجمات اللاتينية بل على نصوص عربية موثوقة .

تفرقته بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب

إذا أردنا أن نفهم فلسفة ابن رشد على حقيقتها يجب علينا أن نعني قبل كل شيء بتفرقته المشهورة بين عالم الغيب وعالم الشهادة أو بين الغائب والشاهد كما يُسميها أيضاً ، أي بين الخالق والمخلوق . وهي تفرقة ترجع في أصولها الأولى إلى قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ وإلى قول السلف « كل ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك » . وقد سار على هذه التفرقة عامة المسلمين وخاصتهم . فالمسلمون جميعاً ـ أو قل أكثرهم ـ ينزهون الله عن صفات الحوادث ويفرقون بينه وبين العالم ، في حل كثيرٍ من المشاكل التي كانت تعترضهم . ولم يفعل ابن رشد سوى أن يمضي في طريقٍ معبد شقه له مَنْ قبله . وأقرب فيلسوف إليه أخذ بهذه التفرقة هو ابن طفيل . لكنها لم تتبلور وتتحدد أو تصبح عماداً لمذهب كامل في الوجود إلا عند ابن رشد . فابن طفيل وإن قال بها إلا أن هناك فرقاً كبيراً في أهمية

هذه التفرقة عند كليهما ، وهو أنها عند ابن طفيل جزء ثانوي من مذهبه ، أو قل هي حيلة يرجع إليها عند الحاجة فقط . لكن ابن رشد يستخدمها بمهارة نادرة جديرة بالإعجاب في حل جميع المشكلات الدينية الفلسفية على وجه التقريب . فهي عنده المحور الذي إنما يدور عليه مذهبه والأساس الذي يشد جميع أجزائه بعضها إلى البعض الآخر .

فالمعلوم أن ابن طفيل قال في معرض كلامه على اللبس والخلط اللذين يقع فيهما الإنسان عندما يطبق على العالم المعقول ما يعرفه عن العالم المحسوس : « العالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد . وفيه تفهم حقيقتهما ، وفيه الإنفصال والإتصال والتحيز ، والمغايرة والإتفاق والإختلاف . فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يُقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتُوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه »[1] .

لكن ابن رشد وإن أخذ بوجهة نظر ابن طفيل ، فإنه لا يأخذ بها كما هي ، بل يحدث فيها تغييراً جوهرياً . ذلك أنه يرى ـ خلافاً لابن طفيل ـ أن الحدس الصوفي الذي يُقال إنه يكشف عن عالم الغيب على حقيقته ليس بالوسيلة الصالحة للوقوف على وجه الخلاف بين ذلك العالم وعالمنا المحسوس ، وإنما وسيلة ذلك ، البحث العقلي الذي يفيد اليقين القائم على البراهين ، أي اليقين الذي لا يملك أحد تكذيبه ما دام يعتمد على المقدمات والمعلومات المطلوبة لإنتاج النتائج التي توصل إلى ذلك اليقين .

وهناك اختلاف آخر بين تفرقة كل من ابن طفيل وابن رشد . فبينما نرى هذه التفرقة ثانوية عند ابن طفيل ولا يلجأ إليها إلا عند الحاجة فقط ، أي عندما يجد صعوبة في توضيح أجزاء مذهبه ، إذا بها تصبح أساسية تتغلغل في صميم مذهب ابن رشد الذي يعتمد عليها بالذات لكي يبرهن لنا على أن الصفات الإلهية مغايرة للصفات الإنسانية ولا تشبهها إلا في اشتراك الاسم . « وإذا فُهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر أنهما باشتراك الإسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب » كما يقول . وفيما عدا ذلك لا وجه

(١) حي بن يقظان ، صفحة ٧٨ .

للمقارنة بين العالَمَيْن . كما سيستخدمها ابن رشد أيضاً لإظهار الفارق الكبير بين عملية الخلق الإلهي وعملية الخلق كما يفهمها الإنسان في عالمه المحسوس ، وللتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، ولحل مشكلة الخير والشر والعدل والجور وغير ذلك. وبكلمة واحدة لا يمكن فهم فلسفة ابن رشد بغير التفرقة الحاسمة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، أو بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب .

والخلاصة لا يجوز للباحث في الدين والفلسفة بحسب تفرقة ابن رشد المذكورة أن يطبق المعاني الإنسانية على الأمور الإلهية . لقد جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ . ولكن الفلاسفة وبخاصة علماء الكلام ، والأشاعرة على نحو أخص ، وهم أشد خصوم ابن رشد لدداً ، نسوا في حومة لججهم أن يرجعوا إلى هذه الآية الكريمة دائماً ، فعالجوا صفات الله كما لو كانت صفات إنسانية ، وتكلموا في الإرادة والعلم ، والفعل والإيجاد والخلق بمعانيها الإنسانية ، فوقعوا في شتى أنواع التناقض وتخبطوا في النتائج المتعارضة . كل ذلك بسبب المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وتشبيه الله وصفاته بالإنسان ، وقد كان الأولى بهم أن يعترفوا منذ البداية أن نسبة الصفات إلى الله ليست كنسبتها إلى الإنسان ، وأن الخوض فيها للوقوف على حقيقتها طمع في غير مطمع وتعمق في الجدل لا يجدي ، وإلحاف في اللجج والمشاغبة لا يعقبه غير الوبال . أي إنه كان أحرى بهم أن يعودوا إلى رأي السلف ويتركوا أمر هذه الصفات إلى الله ، وأن يكتفوا بالتسليم بوجود هذه الصفات دون البحث في حقيقتها ، لأن المرء لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بلغة إنسانية وهي لغة قاصرة ، فقياس الغائب على الشاهد تشبث بالغرور واستمراء للبدعة . إذ كيف لنا أن نطبق المقولات الإنسانية على الله ؟ وكيف يجوز للمخلوق المتناهي أن يتطاول إلى معرفة حقيقة صفات اللامتناهي ؟ وليس في هذا دعوة إلى رفض العقل وإلى الإيمان بالأسرار ، وإنما فيه دعوة صريحة إلى التمييز بين المعطيات المختلفة وعدم الخلط بين الخصائص المتباينة ، كما فيه أيضاً تعيين لخصائص العقل وبيان للحدود التي يمكن أن تصل إليها أضواؤه والمدى الذي ينفذ إليه شعاعه ثم يتوقف بعد ذلك .

التوفيق بين الحكمة والشريعة

لقد حاول كل فيلسوف مسلم التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ولكن ابن رشد كان إماماً في هذا الباب . ففي البيئة التي كانت تحيط به ـ وهي بيئة

مليئة بالتعصب على الفلسفة والفلاسفة وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج على مألوف القوم ـ كانت محاولة التوفيق بين دين المسلمين وفلسفة الأغارقة مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى مصير الفلسفة وكل من يتصدى للدفاع عنها والذود عن حياضها . لذلك لا نعرف أحداً من الفلاسفة السابقين على ابن رشد من بذل في هذا السبيل ما بذله هو من جهد ، ولا خصص لمشكلة التوفيق من كتاباته قدر ما خصص هو لها . فهو لم يمس هذه المشكلة عَرَضاً كما فعل بعض أسلافه ، بل لقد درسها دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان أصالته ومعقد الطرافة في تفكيره الفلسفي كله .

أجل إن مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة قد أُثيرت قبل ابن رشد بزمنٍ طويل ، وعولجت بصور شتى ، بالإشارة والتلميح تارة ، وبالتفصيل والتدليل تارة . فآراء الكندي والفارابي وابن سينا مثلاً لم تكن إلا ضروباً من التقريب بين الإسلام وبين الفلسفة الأرسطاليسية ، ولكنه تقريب تغلب عليه الإشارة والتلميح . وكذلك إخوان الصفا . وأما ابن طفيل فيغلب على أقواله بعض التفصيل والتصريح : لأن لقاء حي بن يقظان بآسال واتفاقهما على العيش معاً محاولة صادقة للتوفيق أكثر عمقاً من ذي قبل . ولكن ابن طفيل على كل حال لم يواجه المشكلة مواجهة مباشرة ، بل ظل يحاور ويداور للوصول إليها ، ويتحايل عليها بالقصص والرموز والتشبيهات والاستعارات . وهكذا فالفارابي وابن سينا واخوان الصفا وابن طفيل لم يفعلوا أكثر من أن أشاروا إجمالاً إلى ضرورة الإتفاق بين الدين والعقل ، دون أن يعنوا بالبرهنة التفصيلية المنهجية على وجهة نظرهم عناية ابن رشد بها . وبعبارةٍ أخرى إن جميع المحاولات السابقة على ابن رشد قد اقتصرت على إثارة المشكلة ولكنها لم تحددها ولم تبرهن عليها ولم تعثر على حل منهجي منظم لها كالحل الذي عثر عليه ابن رشد . فإثارة المشكلة كيفما اتفق ، شيء ، وتحديدها والبرهان عليها والعثور على حل منهجي لها شيء آخر . فشتان بين الإثنين . وبينما عرض لها السابقون على ابن رشد في ثنايا كتبهم وأبحاثهم ، فإن ابن رشد قد أفرد لها كتابين حددها في أحدهما (فصل المقال) وعالجها ورسم أبعادها من الوجهة النظرية البحتة ، وفصّلها في الآخر (الكشف عن مناهج الأدلة) وخاض في جزئياتها من الوجهة التطبيقية . كما أفصح عنها أيضاً في ثنايا كتابه القيِّم (تهافت التهافت) ؛ فكان فذاً في معالجته وكان بِدعاً في حلوله .

ولقد رأى ابن رشد في دراساته الدينية والفلسفية وفي حملة الغزالي على الفلسفة وتنبيهه إلى مزالقها، أن الإخلاص للحق يوجب الدفاع عنه. إنه رأي الأثر المشؤوم لضربة الغزالي للفلسفة وتعصب الفقهاء والعامة على التفكير العقلي الفلسفي، واضطهاد الأمراء للمفكرين والفلاسفة، فقام يدعو إلى الإنتصاف للفلسفة ورد اعتبارها إليها وإحيائها والتوفيق بينها وبين الشريعة.

وهو في دعوته هذه لم يعتدّ بالدين وحده دون العقل، ولا بهذا وحده دون ذاك، بل لقد حاول أن يسلك طريقاً وسطاً، وذلك ببيان أن كلاً من الحكمة والشريعة في حاجة إلى الأخرى، وأن لكل منهما طلابها وروادها. إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، كلٌ على نحوه الخاص، ومن ثم لا ينبغي أن يكون بينهما شقاق أو خلاف. كما أنه من أجل ذلك لا يجوز أن يقع بسببهما شقاق أو خلاف بين رجال كل منهما رغم ما قد يوجد من تعارض ظاهري في بعض المسائل، ورغم ما كان من اعتقاد كثير من رجال الدين - على رأسهم الغزالي - أن بين هذين الطرفين أو بين هذين التعبيرين عن الحقيقة الواحدة شقاقاً قوياً وخلافاً واضحاً لا يمكن إنكاره أو تجاهله. ومعنى هذا أن ابن رشد قد اختار في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة الوضع الذي يختاره كل مؤمن بالدين والعقل والفكر معاً. فهو متدين عميق في تدينه، مؤمن برسالة موسى وعيسى ومحمد، وهو إلى جانب ذلك فيلسوف جريء يؤمن بأرسطو ولا يتساهل في حقوق العقل، ومفكر صريح لا يتوانى في زجر من يحاول النيل من حقوق التفكير الحر.

يتساءل ابن رشد في مطلع كتابه (فصل المقال) عن النظر في الفلسفة وعلوم المنطق هل هو أمر «مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب؟»[1]، وقد فطن بمنتهى سداد الرأي إلى أن الكلام على الشيء لا بدّ فيه من البدء بتعريفه. لذلك فإن الجواب عن هذا السؤال إنما يتوقف على تحديد كلمة (فلسفة) التي يُراد معرفة حكم الشرع فيها. فالفلسفة في رأيه هي «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات»[2]. فالحكم الذي سيصدره

(١) فصل المقال، صفحة ٢٧

(٢) نفس المصدر والصفحة.

ابن رشد على الفلسفة إنما ينصب على الفلسفة بهذا المعنى فقط ، لا بأي معنى آخر يمكن أن يكون لها ، إذ للفلسفة معانٍ أخرى اختار فيلسوفنا واحداً منها وجعله محوراً لأحكامه .

فأما أن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك ظاهر في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله سبحانه : **﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾** . وهذا نص على وجوب إستعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معاً ، وكقوله تعالى أيضاً : **﴿ أوَلم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾** . وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات ، عاليها وسافلها . وكقوله عز من قائل : **﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت ، وإلى السماء كيف رُفعت ﴾** . وكقوله أيضاً مشيداً بالذين يذكرون الله ويتفكرون في خلقه : **﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾** إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى[1] .

فإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة ، فينبغي علينا أن نجعل نظرنا في الموجودات بواسطة القياس العقلي .

ولما كان القياس أنواعاً شتى ، فلا بد أن يكون القياس البرهاني هو الذي دعا إليه الشرع لأنه أتم أنواع الأقيسة وأصحها على الإطلاق . فهو يبدأ من مقدمات أولية يقينية تكون واضحة في ذاتها ، لذلك كانت نتائجه يقينية صادقة لا تتخلف . ودونه القياس الجدلي ، وهو يبدأ من مقدمات ظنية محتملة مأخوذة من بادي الرأي ، ومن ثم فإن نتائجه لا تفيد اليقين . ودونه في الرتبة ، القياس الخطابي ، ويعتمد على مقدمات مشهورة يُراد بها السيطرة على عواطف السامع ومشاعره . ودونه أخيراً القياس المغالطي ، ويعتمد على مقدمات تبدو صادقة ولكنه ينتهي إلى نتائج غير مقبولة .

لذلك لا بد لمن يريد التصدي للإستدلال على وجود الصانع وطلب معرفته

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٢٨ .

من طريق مصنوعاته أن يُلم بأنواع البراهين ويفرق بينها ويقف على شروطها . ومعنى ذلك أن البحث النظري في أمور الدين لا سبيل إليه إلا بدراسة المنطق والتمكن فيه ومعرفة كيف يكون القياس برهانياً أو غير برهاني ، للوصول إلى الإستنباط الصحيح . فالمنطق يتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل[1] .

فإن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه فيجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . وهذا أمر واضح بذاته ، لا في الصنائع العلمية فقط ، بل وفي العملية أيضاً ، فإنه ليس منها صناعة يستطيع أن ينشئها شخص واحد ، فكيف بصناعة الصنائع وهي الحكمة ؟[2] .

وهكذا فلا غنى لنا عن أن نستعين بما انتهى إليه القدماء حتى ولو كانوا على غير ملتنا ، لأن من العبث أن ننبذ ما كتبه القدماء ونستأنف البحث من جديد . فالمنطق لا يعدو أن يكون آلة في أيدينا نتوسل بها في عصمة أذهاننا عن الخطأ في الفكر ولا شأن لهذه الآلة بملة القوم الذين وضعوها « فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام » كما يقول ابن رشد[3] .

فإن قيل أن القياس العقلي بدعة لم يكن لمسلمي الصدر الأول عهد بها، أجاب ابن رشد بأن القياس الفقهي أيضاً لم يكن لمسلمي الصدر الأول عهد به ، وإنما استنبط فيما بعد . فإذا كان الأول بدعة فكيف لا يكون الآخر بدعة أيضاً ؟ إن الفقيه يعتمد على القياس الشرعي في استنباط الأحكام ، فهو إذن على علم بأنواع الأقيسة الفقهية . وكذلك الفيلسوف ، فهو يعتمد على القياس العقلي في استنباط النتائج ، ولا يجيد هذا الإستنباط إلا بمعرفة أنواع الأقيسة والتمييز بينهم لإستخدام البرهاني منها . فكيف يباح للفقيه ما يحرَّم على الفيلسوف ؟ كيف يباح الإستدلال في الفقه ولا يباح في الفلسفة ؟ لا سيما إذا كانت غايته الإستدلال على

(١) المصدر السابق ، صفحة ٢٨ ـ ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ٣١ .

(٣) المصدر السابق ، صفحة ٣١ .

وجود الخالق وتقرير عقائد الدين ؟ وبعبارة أخرى ، إن القياس الشرعي لا يخرج عن أن يكون نوعاً من القياس العقلي لأنه تطبيق للعقل على الشرع . والإستدلال على وجود الله وتقرير عقائد الدين تطبيق للعقل على الشرع أيضاً . فلا قياس - فقهياً كان أو غير فقهي - بغير إعمال للعقل وإرهاف لحده . فالعقل حاضر في كل قياس . فلا خطر منه على الدين ، ولو كان الدين يخشى العقل لما حث على التأمل والتفكير في خلق السموات والأرض ، ولما أهاب الله تعالى به أكثر من مرة في كتابه العزيز ، ولما جعله معياراً لتمييز الحق من الباطل . فواجب إذن أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي[1] .

يخلص معنا من كل ذلك أن الإطلاع على كتب الفلسفة وعلوم الأوائل واجب بالشرع . فكما أنه لا حرج علينا في استخدام آلة القدماء التي هي المنطق في تصحيح تفكيرنا وعصمة أذهاننا عن الخطأ ، فكذلك لا حرج علينا في الرجوع إلى حكمتهم والفحص عما انتهوا إليه في باب النظر في الموجودات . فما ينطبق على آلة النظر ينطبق على مادته ومضمونه . فلقد سبق الأغريقُ المسلمين فى علوم الحكمة فاطلع هؤلاء عليها ، فلا ضير عليهم أن يأخذوا منها ما يرونه حقاً ويدعوا ما يرونه باطلاً . وفي ذلك يقول ابن رشد : « يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبَّهنا عليه وحذَّرنا منه وعذَرناهم »[2] . ولا عبرة بقول من يُحرم النظر في كتب القدماء من الحشوية وأهل الظاهر ما دام الشرع يحثنا على التفكير في الصنعة لمعرفة الصانع ، فإذا ضلَّ في هذا النظر ضالٌ أو أثِم آثم لضعف في فطرته أو لفساد في طبعه ، فليس يمنع ذلك من الخوض في كتب الحكمة ، إذ أن مثل هذا الضرر إنما يلحق بالنظر العقلي في الموجودات بالعرَض لا بالذات ، كما لا يمنع العطشان شرب الماء البارد العذب لأن قوماً شرِقوا به فماتوا ، فإن الموت عن الماء بالشرَق أمرٌ عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري . وشتان بين ما يلحق بالذات وما يلحق

(١) المصدر السابق ، صفحة ٣٠ - ٣١ .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ٣٣ .

بالعرَض[1] .

وإذا كان الأمر كذلك ، أي إذا كان الدين نفسه هو الذي يأمر على سبيل الوجوب بالإشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل ضمن الشرائط والأحوال التي ذكرنا ، فما ذلك إلا لأن الفلسفة حق ، وإلا لما أوجبها الشرع ، وإذن فلا يمكن أن يكون ثمة خلاف بين الدين والفلسفة « فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » كما يقول ابن رشد[2] . وكيف يمكن أن يكون هناك تناقض بين الحكمة والشريعة « وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة »[3] ؟

وهكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول بأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن أن تتنافى مع الدين لأن « الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة » على حد قوله[4] . فهؤلاء الذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى ليسوا في الحقيقة إلا جهالاً لهما . أما أولئك الذين يجزمون باستحالة التوفيق بين الدين والفلسفة فهم أولئك الذين يجهلون حقيقة الدين أو الذين أساءوا فهم الفلسفة ونسبوا أنفسهم إليها ظلماً وعدواناً .

ويختم ابن رشد كلامه في هذا الباب بقوله : « فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع . . . وأن من نهى عن النظر فيها مَن كان أهلاً للنظر فيها ، وهو الذي جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى »[5] .

هذا وعندما نلاحظ خلافاً أو تعارضاً بين النص ونتيجة البرهان الفلسفي يجب أن نحكم أن هذا لا يمكن أن يكون إلا في الظاهر وأن البحث العميق كفيل بإزالته . وهذا شبيه بما يجري في الدين نفسه : فقبل أن يظهر بين الدين والفلسفة

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٣٢ ـ ٣٤ .
(٢) المصدر السابق ، صفحة ٣٥ .
(٣) المصدر السابق ، صفحة ٥٨ .
(٤) المصدر السابق ، صفحة ٥٨ .
(٥) المصدر السابق ، صفحة ٣٣ .

ما نعرف من خلاف وخصومة ظهر تعارض بين الآيات ، وللتوفيق بينها لجأ العلماء إلى التمييز في بعض النصوص بين المعاني الظاهرة وبين المعاني الباطنة الحقيقية . فكانت المشاكل التي من هذا الضرب تُحل بكشف المعنى الباطن للنص المتشابه ، وطريقة التوفيق هذه التي سموها التأويل تكفي لإزالة كل ما يُظن من خلاف وتناقض بين الدين والفلسفة .

وهكذا فالشريعة قسمان كما يقول ابن رشد : ظاهر ومؤوَّل . فالظاهر منها فرض الجمهور ، والمؤوَّل فرض العلماء . فأما الجمهور فيجب عليهم حمل النص على ظاهره وترك تأويله ، وأما العلماء فيجب عليهم تأويله إذا كانت تنطبق عليه شروط التأويل ، ولكن لا يُحل لهم أن يُفصحوا للجمهور بتأويله ، كما قال علي رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يُكذَّب الله ورسوله ؟ » وقد كان المسلمون الأول يفرقون حقيقة بين الظاهر والباطن في الشرع ، ويقررون أنه لا يجوز أن يصرَّح بالتأويل إلا لمن هو أهلٌ له[1] .

والسبب فيما نرى من تباين بين هذين الضربين من الأقاويل في الشرع هو اختلاف الناس في الفِطَر والعقول وتباين قرائحهم في التصديق . ولذلك انقسموا بانقسام مراتب الأقيسة الثلاث في المنطق : فمنهم الخطابيون وهم الجمهور الغالب الذي يصدق بالأقاويل الخطابية ؛ ومنهم الجدليون وهم علماء الكلام الذين يرتفعون قليلاً عن العامة ، ولكنهم دون الخاصة بكثير ؛ ومنهم أخيراً البرهانيون بطبعهم وبالحكمة التي أخذوا أنفسهم بها ، وهم طبقة الخاصة . وقد دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث ، فعمَّ التصديق كل إنسان إلا من جحدها عناداً بلسانه أو من لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها ، لإغفال في نفسه . قال الله تعالى : ﴿ **أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن** ﴾ . ولذلك فالشريعة تتضمن هذه الطرق الثلاث[2] .

ويعد ابن رشد علماء الكلام أقرب إلى الجمهور منهم إلى الفلاسفة ، ولذلك فعلى الجمهور وأشباههم من علماء الكلام الجدليين ـ الذين لا يطيقون

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٣٥ ـ ٣٨ .

(٢) انظر ٣٤ ـ ٣٥ و٤٧ ـ ٥٥ .

الوصول إلى التأويل الصحيحة ـ الإيمان بظواهر النصوص الشرعية وما ضُرِب لهم من رموز وأمثال ؛ وللعلماء ، أهل البرهان ، الإيمان بالمعاني الخفية التي ضربت الأمثال والرموز لتقربها إلى الأذهان ، وذلك بتأويل هذه النصوص .

وينبغي أن نحرص على أن يكون كل نوع من هذين التعليمين محصوراً في طائفته الخاصة وعلى ألا يختلط أحدهما بالآخر ، لأن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم خلاف المحسوس والمعقول . ولهذا نرى فيلسوفنا يحذِّر من الخوض مع الجمهور في دقائق الشرع والتصريح بالتأويل ـ ولو كانت صحيحة ـ للجمهور الذي لا يستطيع فهمها ، لأن ذلك من شأنه أن يثير الشكوك والشبهات ويؤدي إلى الكفر . يقول ابن رشد :

« ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي إلى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر ، والداعي إلى الكفر كافر . ولهذا يجب ألا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان »[1] .

هذا والتأويل لا يكون بلا حدود ولا ضوابط ، بل له شروط وأحكام وقواعد لا بد من التمسك بها . فإن ما أدى إليه البرهان إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو عرَّف به . فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي . وإن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً فلا قول هناك ، وإن كان مخالفاً طُلب تأويله ، أي إخراج دلالة اللفظ فيه « عن الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُددت في تعريف أصناف الكلام المجازي » وهو تعريف التأويل عند فيلسوفنا . وحجته في جواز ذلك أن الفقهاء يعتمدونه في الكثير من الأحكام الشرعية ، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان (أو الفيلسوف) ؟ فالفقيه عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ويقطع ابن رشد بأن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٤٨ .

الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل . واختلفوا في المؤوَّل منها وغير المؤوَّل . فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الأستواء[1] وحديث النزول[2] ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . . . »[3] .

وإذا أخطأ العالم في فهمه لألفاظ الشرع فإن كان خطؤه من قِبَل شبهة عَرضت له فهو معذور . ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » . وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود بأنه كذا أو ليس بكذا . وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء الذي خصهُم الله بالتأويل إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذي يقع من غير أهل العلم فهو إثم .

وعلى كل حال ، إن الخطأ في الشرع على نوعين : خطأ يُعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي وقع فيه الخطأ ولا يُعذر فيه من ليس منهم ؛ وخطأ لا يُعذر فيه أحد سواء كان من أهل النظر أو لم يكن . فإن وقع هذا الخطأ في مبادىء الشريعة فهو كفر ، وإن وقع في الفروع فهو بدعة[4] . وفي ذلك يقول ابن رشد :

« وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر : مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ها هنا ولا شقاء ، وأنه إنما قصد بهذا القول أن يَسلَمَ الناس بعضُهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية

---

(١) آية الإستواء ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ .

(٢) حديث النزول : ينزل الله إلى سماء الدنيا وقت السحر ، فيقول : هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من داعٍ فاستجيب له ؟ حتى يطلع الفجر .

(٣) فصل المقال ، صفحة ٣٦ .

(٤) المصدر السابق ، صفحة ٤٣ - ٤٤ .

للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا إن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله . فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم إياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة . ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ أخبرته أن الله في السماء : « اعتقها فإنها مؤمنة » . إذ كانت ليست من أهل البرهان »[1] .

بين ابن رشد والغزالي

قلنا إن ابن رشد قد عالج مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة من الوجهتين النظرية والعملية . فأتى عليها في (فصل المقال) نظرياً ، حيث أثارها وحددها ووضع حلاً منهجياً لها ، ثم عالجها من الوجهة العملية التطبيقية في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) ، فعرض في الفصل الأخير من هذا الكتاب لعدة مسائل يكمل بها برهنته على صدق نظريته . كما ناقشها أيضاً في كتابه (تهافت التهافت) في ثنايا رده على المسائل العشرين التي حمل بها الغزالي على الفلاسفة .

وإذ نحن فرغنا من بحث مذهب ابن رشد في مشكلة التوفيق بين الحكمة والشريعة نظرياً ، فلنعرض لمذهبه فيها من الوجهة العملية ، فنقول :

من المعلوم أن الغزالي كتب في الرد على الفلاسفة كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) للتشهير بالفلاسفة والإعلان عن تناقضهم وتهافت آرائهم كما مر معنا . وقد نجح في ذلك نجاحاً كبيراً ، فإنه بهذا الكتاب قد طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعده في الشرق قائمة . إلى أن جاء ابن رشد بعده بمئة عام أو تزيد فأقام نفسه بالنسبة إلى الفلسفة مقام الغزالي بالنسبة إلى الدين ، مدافعاً عنها حامياً لها ، ذائداً عن تعاليمها . وقد تناول كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فردّ عليه بكتاب يعارضه سماه (تهافت التهافت) ، ويقصد بذلك تناقض الأفكار التي يعتقد الغزالي أنه هدم بها آراء الفلاسفة . وفي هذا الكتاب ردّ ابن رشد على الغزالي وناقشه أقواله في المسائل التي حمل فيها على الفلاسفة ونقض أكثر ما قاله فيها ،

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ٤٦ .

مدافعاً عن الفلسفة والفلاسفة ، مبرئاً لهم من جميع التهم التي رماهم الغزالي بها ، وبالتالي مبيناً لنا موقفه من كل منها . وليس من غرضنا هنا أن نلم بجميع هذه المسائل وإنما سنكتفي منها برد ابن رشد على المسائل الثلاث التي أثارها الغزالي في الفصل السابق وهي مسألة قدم العالم ومسألة السببية ومسألة روحانية النفس . وجلّ إعتمادنا على كتبه الثلاثة التي تقدم ذكرها : فحسبها أنها ليست شروحاً على أرسطو وإنما هي قمة من قمم التفكير الشخصي الأصيل تعبر عن مجهود جبار للتوفيق بين الفلسفة والدين .

أ ـ مسألة قدم العالم

الشائع أن ابن رشد يقول بقدم العالم وينكر حدوثه ، ليكون بذلك على وفاق مع أرسطو . ولكن ليس الأمر بهذه البساطة . وإنما هو يقول بالحدوث ويؤكد أن العالم قد خلقه الله في غير زمن ومن غير مادة ، أي أنه قد خلقه من العدم ، وقال له كن فكان . ففكرة الزمن لا تنطبق على أفعاله تعالى بل هي تنطبق على الأشياء المادية أو على أفعال الإنسان . وبعبارة أخرى إن خلق الله للعالم أمر ليس له مثيل في عالم الحس : فإنه لم يكن هناك حركة قبل خلق العالم لأن الحركة إنما تكون للأجسام ، فإذا لم توجد الحركة لم يوجد الزمن ، إذ الزمن هو مقياس الحركة : فنحن إنما نعرف عدد السنين والحساب بناء على حركة الأجرام السماوية . فإذا لم تكن أجرام سماوية لم تكن سنون ولم يكن حساب .

ولتوضيح هذا المعنى ينطلق ابن رشد من تفرقته السابقة التي هي مفتاح فلسفته : التفرقة بين العالم في الشاهد والعالم في الغائب . فالباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، بينما العالم شأنه أن يكون في زمان[1] . فتقدم الله على العالم إنما هو تقدم الوجود الذي ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم[2] . فقد قام البرهان على أن ههنا نوعين من الوجود : أحدهما في طبيعته الحركة ، وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة ، وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان[3] . كما قام

(١) ابن رشد : تهافت التهافت صفحة ١٣٦ .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ١٤٠ .

(٣) المصدر السابق ، صفحة ١٣٨ .

البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في طبيعته الحركة[1] . وإذا كان ذلك كذلك فتقدم أحد الوجودين على الآخر ليس تقدماً زمنياً . لذلك فكل من شبَّه تقدُّم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الآخر فقد أخطأ . وعلى هذا لا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدم على الآخر . فقول الغزالي « إن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدماً زمانياً » قول صحيح . ولكن تأخر العالم عنه لا يُفهم في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة . فإذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً أيضاً[2] .

ولما كان هذا المعنى عسيراً على التصور فإن الشرع قد سلك بالجمهور طريق التمثيل بالشاهد ، وإن لم يكن لذلك مثال في الشاهد . إذ لا يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد ، فأخبر تعالى أن خلقه للعالم وقع في زمان وأنه خلقه من شيء ، لأنه لا يُعرف في الشاهد موجود إلا بهذه الصفة ، فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل وجود العالم : ﴿ **وكان عرشه على الماء** ﴾ وقال تعالى : ﴿ **إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام** ﴾ وقال أيضاً : ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهي دخان** ﴾ إلخ . فيجب ألاَّ يُتأول شيء من هذا للجمهور وإلا بطلت الحكمة الشرعية »[3] .

أما أن يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم أنه محدث ، وإنه خُلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور . فينبغي ألاَّ يُعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور ولا يُصرّح لهم بغير ذلك . فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة . فالتمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يُطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد . لكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ ، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق والفطور ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد . وإذن فإن إستعمال لفظ

---

(١) المصدر السابق ، صفحة ١٣٩ .

(٢) المصدر السابق ، صفحة ١٤١ .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، صفحة ٢٠٥ .

الحدوث أو القدم بدعة في الشرع ، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور[1] .

ويحاول ابن رشد أن يضيق شقة الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين والفلاسفة بحيث يجعله خلافاً لفظياً . وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا أصنافاً ثلاثة من الموجودات : طرفان وواسطة ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الأول فهو موجود وُجد من شيء ، أي عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يُدرَك تكونها بالحس ، كتكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . وقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحدثة[2] .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولم يتقدمه زمان . وهذا أيضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً . وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان : وهو الله تبارك وتعالى . فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . ففيه شبه من الوجود المحدث وشبه من الوجود القديم . فمن غلّب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً : فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سماه (محدثاً أزلياً) وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

وهكذا فالمذاهب في العالم ليست متباعدة حتى يُكفّر بعضها بعضاً . فلا ينبغي للمسلمين إذن أن يتخذوا من هذا الخلاف اللفظي سبباً لألقاء التهم جزافاً بلا مبرر . ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين

---

(١) صفحة ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

(٢) ابن رشد : فصل المقال ، صفحة ٤٠ ـ ٤١ .

أجورين وأما مخطئين معذورين . فإن التصديق بالشيء من قِبل الدليل القائم في النفس هو شيء اضطراري لا اختياري ، أي ليس يسعنا فيه أن نصدق أو لا نصدق كما يسعنا أن نقوم أو لا نقوم . وإذا كان من شرط التكليف الإختيار ، فالمصدق بالخطأ من قِبل شبهة عرضت له ـ إذا كان من أهل العلم ـ معذور ـ[1] .

ب ـ مسألة السببية :

ومن المسائل التي عالجها ابن رشد بجرأة ودقة نادرتين مسألة السببية التي تناولها الغزالي قبل ابن رشد ووقف منها موقف الإنكار . ولقد كان الإثنان مبدعين في معالجة هذه المسألة ، كلٌ من الوجهة التي تناولها منها : هذا مبدع في الإنكار والإسراف في الإنكار ، وذاك مبدع في إنكار الإنكار مسرف فيه . ولا يزال الحوار بين المدرستين قائماً في فلسفاتنا العلمية الحديثة ، وإن إتخذ أشكالاً جديدة وتعابير مختلفة وصيغاً متباينة ومبررات لا عهد للأقدمين بها . فالصراع بين الحتمية واللاحتمية ، وبين اليقين والإحتمال ، بين المعقول واللامعقول في الميكانيكا الموجية مثلاً ، إنما هو امتداد طبيعي لكل من وجهتي النظر اللتين يمثل إحداهما ابن رشد والأخرى يمثلها الغزالي .

فمن المعلوم أن الغزالي ذهب في تفسير السببية مذهباً فريداً : وهو أن الإقتران بين ما يُعرف بالسبب وما يُعرف بالمسبَّب إنما هو إقتران عرَضي صفته الإمكان ومرده إلى حكم العادة ، لا إلى الضرورة العقلية . إن الفلاسفة الذين يقولون بالسببية لا دليل لهم عليها إلا ما يشاهدون من اقتران بين الأسباب والمسبَّبات ، لكن هذه المشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء المقترَن به ، بل على حصوله عنده ، وشتان بين الإثنين . فما نرى من تلازم بين السبب والمسبَّب ليس ضرورياً إذن وإنما هو وليد العادة فقط ، لأن الله ـ وهو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء ـ قادر على خرق العادة متى شاء ، وعندئذٍ يرتفع الإقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وبين ما يُعتقد مسبَّباً ، وهو ما يحدث في المعجزات .

ويردّ ابن رشد على الغزالي في هذه المسألة بأن « للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات

---

(١) صفحة ٤١ ـ ٤٣ .

الأشياء وأسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدّ ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً »[1] . فالماء مثلاً له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون الرّي والرطوبة ، والنار لها طبيعة أخرى تخصها وهو كونها جسماً شفافاً به يكون الإحراق والضوء . فلو لم يكن لكل من النار والماء طبيعة تخصه لما كان له فعل يخصه ، ولكان الماء والنار شيئاً واحداً .

والفعل والإنفعال بين الأشياء إنما يقعان بإضافة من الإضافات التي لا تتناهى : ولذلك لا تفعل النار مثلاً فعل الإحراق كلما دنت من جسم حساس ، لأنه لا بُدَّ ـ لحصول الإحراق ـ أن يكون هنالك موجود له إلى الجسم الحساس إضافة ما لا تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار ، فهناك إذن شروط ضرورية لا بد من تحققها ليتحقق المشروط . وهكذا فللأشياء حقائق وحدود هي ضرورية في وجود الموجود وفي صدور أفعاله عنه[2] .

وينتج عن هذا ضرورةً أن من السفسطة إنكار الأسباب التي يكون عنها أفعالها الخاصة بها كما نشاهد في الأمور المحسوسة ، فما السببية إلا التعبير عن هذه الطبائع وما ينتج عنها من أفعال خاصة بها . وهذا بيّن بحكم العقل ، إذ العقل كما يقول ابن رشد أيضاً : « ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها . وبه ـ أي بهذا الإدراك ـ يفترق عن سائر القوى المدركة . فمَنْ رفعَ الأسباب فقد رفع العقل »[3] . وبالتالي فقد أبطل العلم وأنكر أن يكون هنالك علم واحد ضروري . « ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً »[4] . فإبطال الأسباب إذن يُبطل في نفس الوقت حجة مبطلها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى من جحد الأسباب فقد جحد الصانع الحكيم وجعل وجود المسبَّبات عن الأسباب بالإتفاق وبغير مقصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلاً ولا تدل على صانع بل إنما تدل على الإتفاق . فقول الغزالي إن

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣ .

(٢) صفحة ٧٨٣ ـ ٧٨٤ .

(٣) صفحة ٧٨٥ .

(٤) صفحة ٧٨٥ .

الله أجرى العادة بهذه الأسباب قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ؟ وأي دلالة فيها على الصانع ؟ فلو لم يكن شكل يد الإنسان وعدد أصابعها ومقدارها ضرورياً في الإمساك الذي هو فعلها وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل وموافقتها لإمساك آلات جميع الصنائع ، لكان وجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها هو بالإتفاق ، ولكان لا فرق بين أن يُخص الإنسان باليد أو بالحافر . وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هناك شيء يُردُّ به على القائلين بالإتفاق ، أعني الذين يقولون لا صانع هنا . فالحكيم إنما يفعل لمكان سبب من الأسباب ، فإذا رأينا فعلاً ليس في ترتيبه حكمة دلَّ ذلك على الإتفاق ، وأما إذا كانت تتجلى فيه مظاهر الحكمة فلا بد أن يكون صادراً عن فاعل حكيم مختار ، وصانع مريد متقن لصنعته[1] .

ولما كان واجباً أن يكون ههنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد اتقن منه ولا أتم ، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الإتفاق . وأي إتقان في الموجودات إن كانت على الجواز ، أي إن كان يستوي فيها أن توجد على هذا الوجه أو ذاك من الوجود ، لأن الجائز ليس أولى بالشيء من ضده ؟ وأي نقص في الحكمة أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوُجدت على هذه الصفة ؟ ومن يدري ، فلعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة[2] .

أجل إن القول بالجواز هو أقرب إلى أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده ، ومعنى ذلك أنه متى لم يُعقل أن ههنا أوساطاً بين المبادىء والغايات في المصنوعات يُرتب عليها وجود الغايات لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب . وإذا لم يكن ههنا نظام ولا ترتيب لم يكن ههنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلاً مريداً عالماً ، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة[3] .

---

(١) ابن رشد : مناهج الدلالة ، صفحة ١٩٩ ـ ٢٠١ .
(٢) صفحة ٢٠١ ـ ٢٠٢ .
(٣) صفحة ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

والذي قاد الغزالي والمتكلمين من الأشعرية إلى نفي الأسباب إنما هو تجنب القول بفعل القوى الطبيعية في الموجودات، ولئلا يُنسب إليهم القول بأن ههنا أسباباً فاعلة غير الله . وهيهات ! فلا فاعل ههنا إلا الله ، وإن ما سواه من الأسباب التي سخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازاً ، إذ كان وجودها إنما هو به وهو الذي صيرها أسباباً ، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة ، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها ، وهو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها لأنه يعلمها ، وعلمه بها هو العلة في وجودها وفي وجود جميع ما يلزم عنها وفي حفظ وجودها في نفسها . فحقائق الأشياء إذن ثابتة ، والأسباب قائمة والعلم بها متحقق ، ومن قال بنفيها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم ـ إذ العلم إنما هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية ـ وأسقط جزءاً عظيماً من موجودات الإستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءاً من موجودات الله ، وبالتالي فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً[1] .

ج ـ روحانية النفس

حاول الغزالي تعجيز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، غير متحيز وليس بجسم ولا منطبع في جسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه . وليس معنى ذلك أن الغزالي ينكر روحانية النفس ، بل هو من أشدّ الناس إيمان بها . فهي قضية من قضايا الشرع لا مدخل للعقل فيها ، فضلاً عن أنها واضحة بذاتها لا تحتمل البرهان . وكذلك لا يقل ابن رشد عن الغزالي إيماناً بروحانية النفس . وهو هنا إنما يدافع عن الفلاسفة الذين يقولون بروحانيتها والذين يتصدى الغزالي للرد عليهم وتعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على روحانيتها ، وبذلك فإن ابن رشد يسير في خط الفارابي وابن سينا خاصة والإتجاه الأفلاطوني عامة ، هذا مع أنه محسوب على أرسطو ويزعم أنه إنما يدافع عن أرسطو ويدور في فلكه .

المعلوم أن الغزالي أورد عشرة أدلة رد فيها على الفلاسفة الذين يؤكدون

---

(١) صفحة ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

قدرة العقل على إثبات الروحانية ، ففند آراءهم وأظهر بطلان حجتهم وإن كان أشدّ إيماناً منهم بروحانيتها . وعند عرضنا لهذه الأدلة اقتصرنا منها على ستة فقط هي الأول والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع . وسنعرض هنا لرد ابن رشد على إعتراضات الغزالي على هذه الأدلة تباعاً .

فابن رشد في مناقشته لإعتراضات الغزالي على الدليل الأول يرى - على طريقة الفلاسفة الذين يتقدمهم الغزالي - أن كل ما هو في جسم فإنه يقبل الإنقسام . وعكس النقيض صادق أيضاً : فإن ما لا يقبل الإنقسام فليس بحلٍ في جسم ، وهذا بيِّن في أمر المعقولات الكلية ، فهي ليست تقبل الإنقسام أصلاً ، وإذن فليس محلها جسماً من الأجسام ، ولا القوة عليها قوة في جسم . فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها . . . هذا هو الذي يعتمده أرسطو في بيان أن العقل مفارق[1] .

وفي مناقشة لإعتراض الغزالي على الدليل الخامس يصف ابن رشد هذا الإعتراض بأنه في غاية السفسطة والشعوذة . إذ لا يمكن أن تنخرق العادة فيبصر البصر ذاته . فقوله أنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه ، ممتنع . ذلك أن الإدراك شيء ثالث يوجد بين طرفين : فاعل ومنفعل . ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلاً ومنفعلاً في آنٍ واحد ومن جهة واحدة . فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين : أي إن الفعل يوجد له حينئذٍ من جهة الصورة ، والإنفعال من قِبل الهيولى . فالمركَّب لا يعقل ذاته ، وإلا كان الجزء الذي يعقل فيه غير الذي به يعقل ، وكانت ههنا بالتالي ازدواجية تمنع عقله لذاته . فلو عقل ذاته في هذه الحالة لعاد المركَّب بسيطاً ، وذلك مستحيل .

وبعبارة أخرى ليس في العقل أجزاء كما للحواس أجزاء ، وإنما هو يدرك ذاته بذاته دون أن يتميز فيه الجزء المدرِك عن الجزء المدرَك . أي لا يمكن الجمع بين كون الذات مركَّبة وكونها تدرك نفسها . فلو فرضنا أن ذاتاً مركَّبة ثم عرفنا أنها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا أنها بسيطة ضرورةً . وهذا معنى

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، صفحة ٨٢٦ - ٨٢٨ .

قول ابن رشد : فلو عقل المركَّب ذاته لعاد بسيطاً[1] .

وأما إعتراض الغزالي في الدليل السادس على أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس لا تعقل ذاتها ، فهو استقراء لا يفيد اليقين . فإذا كانت الحواس حقاً لا تدرك ذاتها ـ وهو استقراء مُستوفى ، إذ ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس ـ فلا يستتبع ذلك أن جميع القوى المدرِكة الأخرى ليست في جسم[2] .

ويفرق ابن رشد هنا كذلك بين مجرّد الإدراك وبين إدراك الحد : فنحن ندرك النفس وندرك أشياء كثيرة ولكننا لا ندرك حدها ، أي ماهيتها ، إذ لو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا ضرورةً نعلم من وجودها أنها في جسم أو ليست في جسم[3] .

كما يفرِّق ابن رشد في هذا الموضوع أيضاً بين علمنا بأن النفس في الجسم وبين أن لها قواماً بالجسم . فإذا كان الجسم بمنزلة الآلة للنفس فليس لها قوام به وإنما هي مستقلة عنه[4] .

وأما الدليل السابع فيؤكده ابن رشد ويدافع عنه حتى ليتجاهل اعتراض الغزالي عليه . فإن العقل إذا أدرك معقولاً قوياً ثم عاد بِعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل . وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ، لأنّا نجد القوى الجسمية المدركة تتأثر عن مدركاتها تأثراً يضعف به إدراكها ، حتى لا يمكن أن تدرك ما إدراكه هين بأثر إدراكها ما إدراكه صعب مُجهد . فلما وجد الفلاسفة إن قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم[5] .

ويناقش ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل الثامن بما ملخصه أننا إذا فرضنا أن القوى المدركة موضوعها الحار الغريزي (أي البخار الحار الذي يحرك

---

(١) صفحة ٨٤١ ـ ٨٤٢ .

(٢) صفحة ٨٤٥ .

(٣) صفحة ٨٤٦ .

(٤) انظر صفحة ٨٤٦ ـ ٨٤٧ .

(٥) صفحة ٨٤٨ ـ ٨٤٩ .

الحيوان) ، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد سن الأربعين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى فيشيخ بشيخوختها . أما إذا فرضنا أن القوى المدركة موضوعها غير موضوع القوى الحاسَّة ، لم يكن العقل كسائر القوى فلا يشيخ بشيخوخة الحار الغريزي الذي هو موضوع الحس . وبالتالي فإن القوى المدركة مستقلة عن القوى الحاسَّة ، ولذلك فلا يلزم أن تستوي أعمارها . فجوهر العقل إذن غير جوهر النفس[1] .

ويقر ابن رشد اعتراض الغزالي على الدليل التاسع ويصفه بأنه صحيح ، غير أنه يستدرك بأن هذا الدليل لم يستعمله أحد من القدماء لإثبات بقاء النفس وإنما استعملوه ليبرهنوا على أن في الأشخاص جوهراً يظل مستمراً من الولادة إلى الموت هو ما يُسميه ابن سينا بالإنية ، وعلى أن الأشياء ليست في سيلان دائم تتجدد فيه جميع جزئياتها ، كما أعتقد كثير من القدماء ، بل يبقى فيها ما يربط ماضيها بحاضرها بمستقبلها ، وهذا هو النفس[2] .

نظرية النبوة

كان ابن رشد ـ كما رأينا ـ إمام عصره في الفقه وعلوم الدين والطب ، وكان ثالث ثلاثة من أئمة الحكمة الأندلسية الذين ظهروا في القرن السادس للهجرة وهم : ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

لقد كان الصراع على عهده قوياً بين الفلاسفة والفقهاء ، بين مطالب العقل ونوازع القلب ، وهذا هو السبب الذي جعل ابن رشد يتردد ويتعلّل وينكر اشتغاله بالفلسفة عندما سأله الخليفة وأمير المؤمنين عن رأي الفلاسفة في السماء ، وما إذا كانت قديمة أم حادثة . فالبيئة التي كان يعيش فيها ابن رشد ، مشحونة بروح التعصّب على الفلسفة والفلاسفة وعلى كل نظر عقلي متحرر يخرج على مألوف القوم . في هذه البيئة كانت المواجهة بين العقل والنقل ، أو بين الدين والفلسفة على أشدها . فلا بد لأبن رشد أن يخرج من هذه المواجهة بحل مقبول وبالتالي لا بد له أن يُعيد النظر في علاقة الدين بالفلسفة والتوفيق بينهما على خير وجه ، لأن مسألة التوفيق هذه هي مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى مصير الفلسفة

(١) صفحة ٨٥٢ ، انظر أعلاه صفحة ٦٨٧ ـ ٦٨٨ .

(٢) صفحة ٨٥٤ ، انظر أعلاه صفحة ٦٨٨ ـ ٦٨٩ .

وإلى كل من يخلص للفلسفة ويتصدى للدفاع عنها .

وفي هذا الجو المحموم ، أراد ابن رشد مواجهة القضايا الشائكة التي يهمنا منها هنا مسألة النبوّة التي يقف العقل منها موقف المنكر أو على الأقل موقف العاجز ، لأنها من نطاق غير نطاقه ، وقد عرض الفلاسفة السابقون على ابن رشد ، كالفارابي وابن سينا لهذه القضية ، وخرجوا بنتائج وآراء وأفكار جديدة ومبتكرة . ولكن يبدو أن أياً من هذه الآراء لم يرق لفيلسوفنا ، لأنها جميعاً تقوم على أساس نظرية الفيض ، وهي نظرية ينكرها فيلسوف قرطبة أشد الإنكار . كما يبدو أن فيلسوفنا لا يريد التسليم بالنبوّة كما وردت في ظاهر الشرع ، لأن هذا الظاهر ، في نظره موجّه للعامة أو للجمهور أو لطبقة أهل الخطابة باصطلاح ابن رشد . فهناك إذن في الدين قضايا معتاصة كأن العقل منها في عقال . إنه يقف منها موقف المتسائل والمتحير لأنها ليست معروضة على نهجه ولا تدخل في قالبه . فإما أن ينكرها وإما أن يصطنع الحيلة لإدخالها في قوالبه . وبطبيعة الحال فإن ابن رشد وهو بصدد التوفيق بين الحكمة والشريعة ـ هذه المسألة التي بذل في سبيلها جهوداً عظيمة ، فخصّص لها قسماً كبيراً من كتاباته ، ودرسها دراسة مستفيضة وأظهر في معالجتها من البراعة والحذق ما هو عنوان أصالته ـ أقول إن ابن رشد وهو بصدد التوفيق بين الحكمة والشريعة ، كان لا بد له من أن يواجه مسألة النبوّة والرسالة والمعجزات ، كيف لا وهي مركز الثقل في كل شريعة .

ولم يكن ابن رشد أول من عرض لهذه المسألة ، بل سبقه إليها فلاسفة كثيرون ـ كما مرّ معنا في الفصول السابقة ـ اتفق معهم فيلسوفنا على تمجيد العقل وتقديمه على النقل . فإن عامة الفلاسفة الإسلاميين يثقون بالعقل ثقة كبيرة ، ويبدون أكبر قدر من التحفظ عندما يعرضون لاحدى المسائل الشرعية كالنبوّة مثلاً ، فلا يتقبلونها إلا بحذرٍ شديد وبعد عمليات طويلة من الحذف والإضافة والتبديل والتهذيب ، حتى تخرج من بين أيديهم درّة عقلية بعد أن كانت دفقاً روحياً .

ولكنّ البيئة التي كان يعمل فيها ابن رشد لم تتح له حرية التحرك كما أتاحت لبقية الفلاسفة في المشرق ، حيث تعدّد الأديان والملل والنحل. جعل الناس أكثر استعداداً لتقبّل الرأي والرأي المضاد ، أو على الأقل سماع الرأيين المتنازعين والموازنة بينهما . وأمّا بيئة ابن رشد ، فهي بيئة موحّدة الرأي والفكر ، متجانسة الدين والمذهب والمعتقد ، ومن هنا حذر فلاسفة المغرب وجرأة فلاسفة

المشرق . وهذا الجو الخانق أدّى بابن رشد إلى التفريط ـ أحياناً ـ في حقوق العقل في سبيل توطيد دعائم الشرع ، الأمر الذي أوهم الكثيرين بأن ابن رشد لم يكن أميناً على نزعته العقلية . فها هو يضع حدوداً للعقل ، ويعترف بأن هناك أموراً يعجز العقل عن إدراكها والإحاطة بها . وليس لنا في هذه الحالة إلاّ الرجوع إلى الوحي الذي جاء متمماً للعقل ، فإن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي ، وذلك مثل معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في الدنيا والآخرة ، ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء . وكل هذه أمور يعجز العقل عن إدراكها ، فلا يرجى التماسها والبحث عنها إلاّ في الشرع .

يقول ابن رشد : «إن الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الإدراكان وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه»[1] . ففي هذا النص إقرار بعجز العقل عن فهم مدارك الشرع وإن ما يصل إليه الشرع هو الأحق بالإتباع والفلسفة خادمة له : «ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادىء الشريعة . . . فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذي يجب أن يُقال فيها ، إن مبادئها هي أمور إلّهية تفوق العقول الإنسانية »[2] .

وفي نص آخر ينسب ابن رشد إلى الفلاسفة القول « بأن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدينة التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع »[3] . وشرائع الوحي كلها ينبث فيها العقل ويخالطها : « كل شريعة كانت بالوحي ، فالعقل يخالطها . ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي »[4] .

وابن رشد ينفي عن الفلاسفة (وأغلب الظن أنه يقصد الفلاسفة اليونانيين) ما ينسبه الغزالي إليهم من إنكار حشر الأجساد « وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم ـ فيه قول » . ويبرر ذلك بأن القول بحشر الأجساد عمره أكثر من ألف سنة وأما عمر الفلسفة فأقل من ذلك « وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل . . . وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل وتواتر القول به عن

---

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ٢ / ٧٥٨ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٧٩١ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٧٦٦ .

(٤) المصدر السابق صفحة ٧٦٩

عيسى عليه السلام ، وهو أيضاً قول الصابئة »[1] .

وينسب إلى الفلاسفة أيضاً الإيمان بالشرائع . كلا إنهم لا ينكرون الشرائع - معاذ الله - بل « إنهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها . والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان . وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية . وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة ، إلاّ بالفضائل النظرية ، وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يُبلغ إليه إلاّ بالفضائل الخلقية ، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلاّ بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة ، مثل القرابين والصلوات والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ، ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع »[2] .

حتى الكلام في المعجزات لا يرى الفلاسفة غضاضة في قبولها بحسب ابن رشد ! فإن هذا الكلام « ليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول . لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يُتعرض للفحص عنها وتُجعل مسائل ، فإنها مبادىء الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم والعلّة في ذلك أن هذه هي مبادىء الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلاّ بعد حصول الفضيلة : فوجب أن لا يُتعرض للفحص عن المبادىء التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة »[3] .

ويضيف ابن رشد الوحي والرؤيا إلى قائمة الأشياء التي يقول بها الفلاسفة : « والذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحذّاق منهم العقل الفعّال ، ويُسمى في الشريعة ملكاً »[4] . والوقوف على الغيب الذي يتأتى من قبلهما (الرؤيا والإلهام) هو

---

(١) المصدر السابق صفحة ٨٦٥ .

(٢) المصدر السابق صفحة ص ٨٦٦ .

(٣) المصدر السابق صفحة ٧٧٣ - ٧٧٤ .

(٤) تهافت التهافت ، ص ٧٧٦ .

ظاهرة من ظواهر الطبيعة ،إنه « ليس هو شيئاً أكثر من الإطلاع على هذه الطبيعة . وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها ، هو الذي يُسمّى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً . والإرادة الأزلية والعلم الأزلي هي الموجبة في الموجودات هٰذه الطبيعة . وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ **قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلاّ الله** ﴾[1] ، والمنامات والوحي إنما هو إعلام بهذه الطبيعة »[2]

أرأيتَ إلى هذه الممالأة للشرع تصدر عن فيلسوف العقل ؟ أرأيت إلى هذا التدليس والتشوية للفلسفة لأغراض تنكرها الفلسفة ؟ أرأيت إلى هذا التجني على الفلسفة والفلاسفة وتقويلهم ما لا يقولون ؟ هل هذا هو رأي ابن رشد النهائي في الشرع والوحي ؟ وهل هو يؤمن حقاً بقصور العقل وتقديم الشرع عليه ؟ للإجابة عن ذلك يجدر بنا أن نُشير إلى تقسيم ابن رشد للناس إلى طبقات بحسب استعداداتهم ومواهبهم . وتحذيره الفلاسفة من الخوض في دقائق الشرع مع الجمهور حرصاً على سلامة عقيدتهم وإبقاء لها بمنأى من الشكوك والشبهات . وهو يشدد على هذه المسألة كثيراً سواء في كتابه (فصل المقال) أو كتاب (التهافت) . فالكلام في علم الله بذاته وبغيره وفي الآيات المتشابهات وما إلى ذلك هو مما يحرّم الجدل والمناظرة فيها أمام الجمهور ، وهم أهل الخطابة الذين لا تنتهي أفهامهم إلى مثل هذه الدقائق « وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلٰهية عندهم . فهذه هي خاصة العلماء الذين أطلعهم الله على الحقائق ، ولذلك لا يجب أن تثبت إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني ، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علومٍ أُخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني إلاّ إذا كان المطلّع عليها ذا نظرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس »[3] .

فعلى كل إنسان أن يلتزم حدوده فلا يتعدّاها « فإن كنت من أهل الفطرة المعدّة لقبول العلوم ، وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ ففرضك أن تنظر في

---

(١) قرآن كريم ، ٢٧ / ٦٥ .

(٢) تهافت التهافت ، ٢ / ٧٩٨ ، ٧٩٨ .

(٣) كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة صفحة ٥٥١ ـ ٥٥٢ .

كتب القوم وعلومهم ، لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضده . وإن كنت من نقصك واحدة من هذه الثلاث ، ففرضك أن تفزع في ذلك إلى ظاهر الشرع »[1] .

يجب أن نميز في القرآن بين المعاني الظاهرة والمعاني الباطنة . ففي القرآن نوعان من الآيات : ظاهر ومؤوَّل . فالظاهر فرض الجمهور ، والمؤوَّل فرض العلماء . ومن هنا ما رأينا من تقسيم ابن رشد للناس إلى طبقاتٍ تبعاً لإستعداداتهم وعقولهم ، فإن منهم العامة والخاصة وما بينهما ، فلا بد أن يكون لكل طائفة منهم تعليم خاص لا يتعداه إلى ما وراءه : « ولذلك نرى أن من كان من الناس فرضه الإيمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر ، لأنه يؤدي إلى الكفر ، فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر ، والداعي إلى الكفر كافر . ولهذا يجب ألّا تثبت التأويلات إلّا في كتب البراهين ، لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلّا من هو من أهل البرهان »[2] .

ونعود إلى السؤال مرة أخرى : هل هذا هو رأي ابن رشد الحقيقي أم وراء الأكمة ما وراءها ؟ هناك قرائن كثيرة في أقوال ابن رشد تدل على أنه غير صادق فيما أعلنه أو أنه غير جاد في أقواله السابقة .

فإن ابن رشد قد بلغ به الإيمان بالعقل حدّ تكذيب بعض ما جاء في القرآن ، وهو الذي طالما استشهد به وجعله حَكَماً في كل ما يقول ويكتب . فقد شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجّمة أن ريحاً عاتية ستهب في يوم كذا وتهلك الناس . واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا المغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً منها . فاستدعى والي قرطبة طلبتها وقاضيها ـ ابن رشد ـ وفاوضهم فيها . فقال أحد الحاضرين : إن صحّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله بها قوم عاد ، إذ لم تُعلم ريح بعدها يعم إهلاكها . فانبرى ابن رشد ولم يتمالك أن قال : « والله ، وجود قوم عاد ما كان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم »[3] ، فسقط في أيدي الحاضرين ، وأكبروا هذه الزلّة التي لا تصدر إلّا

---

(١) المصدر السابق صفحة ٥٥٧ .	(٢) فصل المقال ، ص ٤٨ .

(٣) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، ٣٧ ـ ٣٨ .

صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

لقد مرّ معنا منذ قليل تظاهر ابن رشد بالإيمان بالمعجزات ، لكنّ هذا الإيمان المزعوم لم يلبث أن افتضح أمره ، وذلك في ردّ ابن رشد على الغزالي في مسألة السببية . إن الغزالي لم ينكر العلاقات السببية الضرورية بين الأشياء إلاّ لإثبات المعجزات والدفاع عنها . فردّ عليه ابن رشد رداً نستنتج منه أنه لم يثبتها إلاّ لإنكار المعجزات ، وذلك بربطه بين العقل وإدراك الأسباب والمسببات . فالموجودات لا تفهم إلاّ من قِبل أسبابها ، والعقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[1] . أي أن كل من يقول بالمعجزات فقد جحد العقل ، وألغى دوره ، وآمن بما لا يقبله عقل ولا نظر .

فهل هناك إنكار للمعجزات أشد من هذا الإنكار ؟ وإذا قال غير ذلك فهو يقول بلسانه ما ليس بقلبه . إنه لا يترك مناسبة تفوته دون أن يغمز من قناة النبوّة وما يتعلّق بها من شرائع ومعجزات ، ثم يغطي ذلك بكلامٍ طويل وغامض يترضّى به الجمهور والفقهاء ينثر فيها آيات من كتاب الله وسنة رسوله . ولا يكاد يستقرّ به المقام حتى ينسف كل ذلك . فالأعمال الخارقة للطبيعة كانقلاب العصا حية تسعى ، وإحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص ، كل أولئك لا يدل على النبوّة . إذ أن العقال لا يدرك أي ارتباط ضروري بين النبوّة وبين هذه الخوارق[2] . كما أنه يحصر النبوّة في معناها اللغوي أي التنبوء ، وبهذا المعنى فالمعجز المنسوب إلى الأنبياء القدماء مقصور على الإنذار بالمستقبل ، وبما يأمر به الأنبياء من الأفعال ، وينبهون عليه من العلوم التي لا تشبه المعارف والأعمال التي تدرك فتعلم . وعندما يعرض لنبوّة محمد عليه السلام ، فإن المعجزة الوحيدة التي يثبتها له هي القرآن[3] ، هذا مع إعترافه بأن الناس قد اختلفوا في جهة كون القرآن معجزة[4] . فدلالة القرآن على نبوّته ليست مثل دلالة انقلاب العصا حية

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٧٨٥ .

(٢) مناهج الأدلة ، صفحة ٢١٢ ـ ٢١٦ .

(٣) مرّ معنا كيف كذّب وجود قوم عاد .

(٤) مناهج الأدلة ، ص ٢١٤ .

على نبوّة موسى ، ولا إحياء الموتى على نبوّة عيسى ، وإبراء الأكمه والأبرص[1] . فإن تلك وإن كانت أفعالاً لا تظهر إلاّ على أيدي الأنبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، أي إذا لم تقترن بدلالة قطعية ، إذ ليست فعلاً من أفعال الصفة التي بها سُمّي النبي نبياً . وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي دلالة قطعية مثل دلالة الإبراء على الطب . أي كما أن الدليل على صدق الطبيب قدرته على إبراء المرضى لوثاقة العلاقة بين الطب والإبراء ، كذلك الدليل على صدق النبي القدرة على وضع الشرائع لوثاقة العلاقة بين النبي والتشريع . لأن الشرائع لا تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني والنفس الإنسانية[2] . وكما أنه لا يصلح المشي على الماء دليلاً على البراعة في الطب ، إلا إذا اقترن بما ثبت أن مدّعيه طبيب ، لعدم وجود أي علاقة بينهما ، كذلك لا يصلح إنقلاب العصا حية دليلاً على النبوّة ، إلاّ إذا اقترن بدليل يثبت أن مدعيها نبي .

ابن رشد يفرّق هنا بين الدليل الإقناعي والدليل القطعي . فدلالة انقلاب العصا حيّة هي دلالة اقناعية ، ودلالة القرآن دلالة قطعية . وينهي كلامه في هذا الموضوع بالتفرقة بين المعجز البرّاني والمعجز الأهلي والمناسب . الأول طريق الجمهور فقط ، والثاني طريق مشترك للجمهور والعلماء ، وهو ـ لا الأول ـ عمدة الشرع ومناط أمره[3] .

أرأيتَ إلى هذا التقزيم للنبي ومعجزاته ؟ لقد أصبح النبي إنساناً ينذر بالغيب كالمنجم سواء بسواء . كما أصبحت المعجزة ـ وهي من أقوى الحجج لإثبات صدق الأنبياء ـ مقصورة على معرفة وضع الشرائع ، وهي معرفة يزعم ابن رشد أنها لا تُنال إلاّ بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني .

لقد نسي ابن رشد أو بالأحرى تناسي أن هناك كثيرين يتمتعون بهذه القدرة دون أن يكونوا أنبياء كأفلاطون مثلاً ، هذا إذا لم نذكر دراكون وصولون ومن إليهما من مشرّعي اليونان . وكذلك حورابي ، فهل هؤلاء المشرّعون أنبياء ؟ قد يكونون كذلك في نظر ابن رشد . ولا عجب في ذلك فابن رشد من المعجبين

---

(١) المصدر السابق صفحه ٢٢١

(٢) المصدر السابق صفحة ٢٢٢ .

(٣) ٢١٨ .

بالفلسفة اليونانية وبخاصة بالفلسفة الأرسطية . فإن إعجابه بأرسطو قد فاق إعجابه بمحمد ، ويدل على ذلك تعظيمه لأرسطو تعظيماً لا نجد له نظيراً في فلاسفة القرون الوسطى كلها : إسلامية ومسيحية ويهودية . فها هي فلسفة أرسطو قد أوفت على الغاية في الكمال حتى لم تترك زيادة لمستزيد ، وأكثر ما ينطبق ذلك على المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة ، هذا ما يؤكده ابن رشد في مقدمة شرحه الكبير على كتاب الطبيعة لأرسطو ، ويضيف ابن رشد قائلاً : « فإن أحداً من الذين جاءوا بعده ـ أي بعد أرسطو ـ حتى يومنا هذا ، أي منذ خمسمئة وألف عام ، لم يستطع أن يضيف إلى كلام أرسطو شيئاً ذا بال ، إن هذا لشيء عجاب ، ومن المدهش حقاً أن يجتمع ذلك كله في رجل واحد فقط ، فإذا ما رأينا فرداً اجتمع له كل ذلك ، فمن الواجب أن نعزوه إلى الوجود الإلهي أكثر منا إلى الوجود الإنساني ولذلك أطلق عليه الأوائل اسم الحكيم الإلهي »[1] .

ويتوجه ابن رشد بالشكر والحمد إلى الله « الذي اختار هذا الرجل أرسطو وأسبغ عليه نعمة الكمال ، والذي وضعه وحده في أعلى درجة من درجات الفضل الإنساني ، تلك الدرجة التي لم يبلغها إنسان قط في أي عصرٍ من العصور . إنه هو الذي يشير إليه سبحانه في قوله تعالى : **﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ﴾**[2] .

هل أرسطو هو الإنسان الذي توفّرت عنده شروط النبوّة التي تحدث عنها ابن رشد ؟ وهل من الممكن أن يصل فيلسوف ـ كأرسطو وغيره من الفلاسفة ـ إلى رتبة النبوّة ؟ وهل من المعقول أن يتفوّق الفيلسوف على النبي ؟ الجواب : نعم فابن رشد يرى أن أرسطو قد وصل إلى مرتبة لم يصل إليها نبي قط حتى النبي محمد . وعلى كل حال فابن رشد ليس هو أول من وضع الفيلسوف في مرتبة تفوق مرتبة النبي ، بل هو يتابع في ذلك سائر المشائين العرب السابقين عليه .

لقد قُدّر لفلسفة النبوّة التي انطلقت من الكندي أن تنتهي إلى فيلسوف قرطبة أطرافها . فتجمعت بين يديه ثمرات هذا التطور الفكري الغني ونتائجه .

---

(١) لقد ورد هذا النص في مقدمة ابن رشد للشرح الأكبر على كتاب الطبيعة لأرسطو . انظر : Munk: Mélanges, p. 440 .

(٢) م . ع ، ص ٤٤١ .

فأمعن في تحليلها وتقليب وجهات النظر فيها . ولا يزيده الغوص إلاّ بعداً عنها ومخالفة لها . ولا غرابة في ذلك فإذا كان السابقون عليه قد فسّروا النبوّة والوحي والشرائع والمعجزات تفسيراً عقلياً بلغوا فيه أحياناً حد الشطط ، فهل يمكن لأبن رشد وهو حامل لواء العقل أن يتخلّف عنهم ويخرج على الخط العقلي الذي اختطوه لأنفسهم ولمن جاء بعدهم ؟

كلا بطبيعة الحال ، وعلى ذلك فكلما رأينا انتقاصاً من مكانة العقل في آراء ابن رشد ، فمن الضروري لتفسيره التفرقة بين نوعين من الكتب : الكتب الموضوعة للعامة ، والكتب الموضوعة للخاصة . وينتمي إلى القسم الأول كتبه الجدلية الثلاثة : (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) . وينتمي إلى القسم الثاني شروحه الى كتب أرسطو . تلك الشروح التي أودع فيها آراءه الخاصة الحقيقية ، فهي مفتاح فلسفته .

هذا هو ابن رشد ، وهذه هي طريقته في البحث والنظر : المناورة والمداورة أجواء محمومة تقطر بالحقد والتعصّب على كل من يبتعد عن جادة الدين ويخالف عقائده ليشتغل بالفلسفة وعلوم الأوائل الذين ضلوا سواء السبيل !

الخاتمة

هذا غيض من فيض ابن رشد الذي كان إمام عصره في العلم والفلسفة . في شخصه وصلت الفلسفة الإسلامية إلى غايتها القصوى وهي فهم فلسفة أرسطو والتوفيق بينه وبين الإسلام ، وبه استقرت ووصلت إلى خاتمة المطاف . لقد كان ابن رشد نهاية مرحلة طويلة ازدهت بالفكر والحضارة وتمخضت بالفلسفات العميقة في الحياة والكون والمصير . فلم تقم للمذاهب الفلسفية الأصيلة بعده قائمة وانتقل التراث الفلسفي الإسلامي إلى أيدي اليهود لينهلوا منه ، وإلى أقطاب الفكر المسيحي ليتعاهدوه وينعموا بخيراته ، ثم ليتفجّر بين أيديهم نهضةً عارمة وعصراً حديثاً .

لكن قبل أن يضمحل الفكر الإسلامي في نهاية القرون الوسطى ويدخل في سباته العميق أومض بعض الإيماضات . إنها آخر الغيث بعد عصورٍ طويلة من إنهيار الغيث ، وجاءت إيماضته الأخيرة ، ولكنها إيماضة أقرب إلى العصر الحديث

منها إلى العصور الوسطى ، عصور العبقريات الدينية والأحـلام الأفلاطونية التي تتفاوت في تماسكها الأرسططاليسي ووعيها المنطقي .

إنها إيماضة ابن خلدون . . .

الفصل العاشر :

ابن خلدون
(٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ / ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م

هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خالد بن عثمان بن هانىء بن الخطاب بن كريب بن معديكرب بن الحارث بن وائل بن حُجْر . فهو سليل أسرة من أعرق الأصول العربية اليمانية في حضرموت ، نزح بعض أفرادها إلى الحجاز في العصور السابقة على الإسلام واشتهر منهم في صدر الإسلام : وائل بن حجر الذي تنتهي إليه السلسلة المذكورة وأحد صحابة النبي عليه السلام . وخالد بن عثمان (المعروف بخلدون)[1] الذي دخل الأندلس مع الفتح الإسلامي سنة ٩٢ هـ (٧١١ م) فاستقر هو وأسرته في قرمونة ، ثم في إشبيلية ، وحدث بعد ذلك أن انتقلت تلك الأسرة إلى تونس وفيها أقامت ، إلى مولد ابن خلدون .

وقد عني ابن خلدون هذا بتدوين تاريخ مفصل لحياته منذ نشأته حتى قبيل وفاته ، ووقف على ذلك كتاباً على حدة سماه (كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً) . وقد ذكر في هذا الكتاب أنه وُلد بتونس في غرة رمضان سنة ٧٣٢ هـ (سنة ١٣٣٢ م) ورُبي في حجر والده إلى أن أيْفع . وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلّم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية .

---

(١) جرت عادة أهل الأندلس والمغرب على زيادة الواو والنون في الأعلام للدلالة على تعظيم أصحابها (خلدون ، حمدون ، زيدون إلخ) .

ولم يزل منذ نشأ وناهز مكبّاً على تحصيل العلم ، حريصاً على اقتناء الفضائل ، إلى أن بلغ الثامنة عشرة من عمره ، إذ حدث حادثان خطيران عاقاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير في مجرى حياته . أما أحدهما فحادث (الطاعون الجارف) الذي انتشر سنة ٧٤٩ هـ في معظم أنحاء العالم شرقيه وغربيه . وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها « طوت البساط بما فيه » . وكان من كوارثه أن « ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواي رحمهما الله » على حد عبارته . وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة ٧٥٠ هـ .

فتوقف عن الدراسة وأخذ يتطلع إلى تولي الوظائف العامة . فاستدعاه أبو محمد بن تافراكين ـ المستبد على الدولة يومئذٍ بتونس ـ إلى (كتابة العلامة) عن السلطان أبي إسحق بن أبي يحيى ، وهي وضع عبارة « الحمد لله والشكر لله » بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم . وإن هذا أول عهد ابن خلدون بمناصب الدولة .

ثم إنه ذُكر لأبي عنان ملك المغرب الأقصى ، وكان يجمع العلماء في بلاطه ، فاستقدمه إليه سنة ٧٥٦ هـ (١٣٥٥ م) ونظمه في مجلسه واستعمله في كتابته والتوقيع بين يديه . على أن ابن خلدون يقول لنا أنه قَبِل هذا المنصب على كره منه لأنه لم يعهد مثله لسلفه ، فقد كانت نفسه تطمح إلى الوزارة . فاشترك في الدسائس والمؤامرات السياسية التي انتهت به إلى السجن مراراً . وتوالت عليه الوظائف بعد ذلك تترى ، فقد كان جميع الحكام يخطبون وده . فكثر منافسوه واشتدت السعايات فيه عند أصحاب السلطان . وفي هذه الأثناء كان ابن خلدون قد تزوج ابنة القائد محمد بن الحكيم من قسنطينة (شمالي الجائر) فرُزق منها بضعة أولاد . ثم رحل إلى الأندلس وقصد ابن الأحمر صاحب غرناطة وصارت له عنده حظوة ، وهناك سفر عنه ـ سنة خمس وستين وسبعمائة ـ إلى الطاغية ملك قشتالة لإتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك العَدْوة . فلقي الطاغية بإشبيلية وعاين آثار سلفه بها وعامله من الكرامة بما لا مزيد عليه ، وطلب الطاغية منه المقام عنده ، وأن يردّ عليه تراث سلفه بإشبيلية فرفض ابن خلدون . وانصرف عنه ورجع إلى السلطان . فأقطعه قرية من أراضي السقي بمرج غرناطة لنجاحه في السفارة التي

انتدبه لها . ثم لم يلبث الأعداء وأهل الفكر والسعايات أو أوغروا صدر الوزير ابن الخطيب على ابن خلدون فتنكّر له . وفي هذه الأثناء استدعاه سلطان بجاية إليه فأستأذن السلطان ابن الأحمر بالإرتحال دون أن يذكر له شأن ابن الخطيب إبقاءً للمودّة ، وترك الأندلس إلى إفريقيا بعد أن قضى فيها نحو سنتين ونصف ، فاحتفل السلطان صاحب بجاية لقدومه ، وكان يوماً مشهوداً . وتولى ابن خلدون الحجابة لهذا السلطان وهو أعلى منصب في الدولة ، ويشبه منصب رئيس الوزراء في أيامنا ، ولكن عرش هذا الأمير لم يلبث أن اغتصبه مغتصب . فظل ابن خلدون يتنقل من خدمة أمير إلى خدمة أمير آخر . وبعد أحداث كثيرة وفتن متلاحقة قلبت له ظهر المجن اعتزم الإجازة إلى الأندلس ، فلم يكد يصل إليها حتى أغروا به صدر السلطان ابن الأحمر فاستوحش منه وأسعف بإجازته إلى العدوْة .

وظلّ ابن خلدون يتقلب في البلاد ويراقب الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليرى ما عسى أن تنطوي عليه من قوانين تخضع لها ظواهر الإجتماع ويمكن تعميمها في أحوال مشابهة أخرى وفي مسرحٍ آخر غير شمالي افريقية . فكانت مشاهداته واختباراته مواد صالحة وأساساً لكتابة (مقدمته) العظيمة ومدداً لبحثه وتفكيره . وما زال حظه من المناصب السياسية بين مدٍ وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة ، فهجر المناصب ومال إلى العزلة ولحق بأحياء أولاد عريف ، فلقوه بالتحف والكرامة ، وأقام بينهم أياماً وأنزلوه بأهله في قلعة أولاد سلامة (وتقع في مقاطعة وهران بالجزائر) فأقام بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل . وكان يومئذٍ في نحو الخامسة واوربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن أن يؤتى أُكله . فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخي العظيم وهو مقيم بالقلعة : كتب (المقدمة) أولاً واستغرق في كتابتها خمسة أشهر فقط . ثم أخذ في إتمام تاريخه . وإذ كان ينقصه في مقامه المنعزل كثير من المراجع الضرورية فقد تشوف إلى مطالعة الكتب والدواوين التي لا توجد إلا بالأمصار ، بعد أن أملى الكثير من حفظه وأراد التنقيح والتصحيح ، فاعتزم الرحلة إلى تونس حيث قرار آبائه . فحيا سلطان تونس وفادته وبر مقدمه وبالغ في تأنيسه وبعث إلى الأهل والولد وألقى عصا التسيار .

وأفاضوا في السعاية عند السلطان فلم تنجح ، وقد كلفه بالإكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه إلى المعارف والأخبار . . . ثم كثرت سعاية البطانة

بكل نوع من أنواع السعايات . ولما كان المغرب قد ضاق به وتجهمت في وجهه الأندلس اعتزم الرحلة إلى المشرق يرجو آفاقاً أرحب . وكان بالمرسى سفينة لتجار الاسكندرية مبحرة إلى الاسكندرية ، فتطارح على السلطان وتوصل إليه في تخلية سبيله لقضاء فريضة الحج فأذن له .

وأقام ابن خلدون بالاسكندرية شهراً لتهيئة أسباب الحج ، ولم يقدر عامئذٍ . فانتقل إلى القاهرة ، وانثال عليه طلبة العلم بها فجلس للتدريس بالجامع الأزهر فيها . ثم اتصل بالسلطان الظاهر برقوق فأبر مقامه وأنساه غربته وولاه قضاء المالكية . فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة ، معرضاً عن الشفاعات والوسائل ، فكثر الشغب عليه من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة . وكان قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس فأصاب السفين قاصف من الريح فغرقت ، وذهب الموجود والسكن والمولود . فعظم المصاب والجزع ورجع الزهد ، واعتزم على الخروج من المنصب ، ووافق السلطان على تخلية سبيله من هذه العهدة ، وأنشطه من عقالها . ورتع فيما كان راتعاً فيه من قبل، عاكفاً على تدريس علم ، أو قراءة كتاب أو إعمال قلم من تدوين أو تأليف .

ثم مكث بعد العزل ثلاث سنين ، واعتزم على قضاء فريضة الحج . فودّع السلطان وخرج من القاهرة منتصف رمضان سنة تسع وثمانين وسبعمائة ، وبعد قضاء الفريضة رجع إلى القاهرة فتلقاه السلطان بمعهود مبرته وعنايته . وعكف على قراءة العلم وتدريسه . وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً كما عُزل مراراً ، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة . فقد كان يعيش في جوٍ محموم دائم من الدسائس والسعايات . ولما غزا تيمورلنك بلاد الشام اتصل به ابن خلدون وطمع في أن ينال حظوة عنده، فأكرم تيمورلنك مثواه ثم أجازه وصرفه . فعاد إلى مصر وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة في السادس والعشرين من رمضان سنة ٨٠٨ هـ (١٦ آذار ١٤٠٦ م) بعد أن بلغ الثامنة والسبعين من عمره .

آثاره

يُنسب لابن خلدون عدة كتب ليس بين ايدينا منها سوى أهمها وهو (كتاب

العِبر وديوان المتبدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) . فهو الكتاب الوحيد الذي وصل إلينا منه بمقدمته وملحقه في (التعريف بابن خلدون) ، كما وصلت إلينا نسخة أخرى مستقلة من (التعريف) أكثر استيعاباً لتاريخ حياته من النسخة الملحقة بكتاب (العِبر) .

ويتألف كتاب (العِبر) من ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول : « في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنايع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب » . وهذا الجزء هو المعروف باسم « مقدمة ابن خلدون » التي نال بها شهرته العظيمة ، وهي التي تهمنا هنا .

الجزء الثاني : « في أخبار العرب وأجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلمام ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريان والفرس وبني إسرائيل والقبط ويونان والترك والروم » .

الجزء الثالث : يتناول « أخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول » .

وينتهي بكتابٍ مستقل ضمَّنه ابن خلدون حياته وجعل عنوانه : (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً) .

والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مرِّ العصور . فهي حدث هام في عالم التأليف المغربي جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمي . إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الإجتماع كما سنرى في حينه . وهي فوق ذلك دائرة معارف شاملة لم يدع فيها ابن خلدون علماً من العلوم إلا تناوله وعرض أمهات مسائله واستوفى أغراضه ونوّه بأبرز ما ألفه المؤلفون فيه . ولذلك فقلما ظفر كتاب من عناية الباحثين في العالم كله على إختلاف أجناسهم وألوانهم وأديانهم ولغاتهم من غير العرب . بمثل ما ظفرت به (مقدمة) ابن خلدون . فترجمت إلى عشرات اللغات وكُتبت عنها آلاف الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح وانثالت على الأذهان بوحي منها سوانح الأفكار والمعاني .

إسلوبه

ينقسم الكلام في أسلوب ابن خلدون إلى قسمين اثنين : أسلوبه في الديباجة وأسلوبه في سائر كتاباته . فهو لم يلتزم أسلوباً واحداً في كتاباته كلها ، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذي كان سائداً في عصره ، وهذا الأسلوب أكثر ما يظهر في ديباجة (المقدمة) . لكن له أسلوباً آخر سهلاً مرسلاً يظهر في سائر كتاباته . فقد كتب ابن خلدون الديباجة بأسلوب مسجع متكلف محشو بالإستعارات ومحسنات البديع ، جرياً على عادة الكُتّاب آنئذٍ في الإفتتاحيات التي كانت وسيلة لإظهار البراعة والتمكن من مفردات اللغة والقدرة على اللعب بالألفاظ والتراكيب . فكان لزاماً على ابن خلدون أن يجاري عصره في ذلك حتى لا يُنسب إلى الضعف ، ولكنه لا يمضي في هذه المجاراة بغير حدود ، بل نراه يحد من طغيان هذه الروح ويضع لها قيوداً تظهر في كتاباته الأخرى ، وهنا تبرز شخصيته ، حيث تخلّص من قيود السجع ومحسنات البديع التي كان النثر العربي مكبَّلاً بها . وقد اعترف ابن خلدون بهذا الإتجاه الخاص الذي سلكه في أسلوبه . إذ يقول في كتابه (التعريف) : « واستعملني السلطان أبو سالم في كتابة سره والترسيل عنه والإنشاء لمخاطبته ، وكان أكثرها يصدر عني بالكلام المرسل دون أن يشاركني أحد ممن ينتحل الكتابة في الإسجاع ، فانفردت به يومئذٍ وكان مستغرباً بين أهل الصناعة » .

وإذ تحرر ابن خلدون من قيود السجع وكان يومئذٍ قاعدة الكتابة كما قدمنا ، وعدل عنه إلى السهل المرسَل ، فقد أصبح يجري على السجية ويهتم بإبراز المعاني والآراء أكثر من اهتمامه بالصيغ والألفاظ ، حتى لكان يضحي أحياناً بالسبك اللغوي للحفاظ على روح المعنى وعلى منطق البحث ووضوح الغاية .

غير أن ذلك لا يعني أن ابن خلدون كان واضحاً في كل كتاباته كلا . فقد تقصُر جمله فتبدو جلية واضحة وقد تطول فتغمض وتتعقد . مصطلحه قلق أحياناً : فهو يستعمل اللفظ الواحد في أكثر من معنى ، ويؤدي المعنى الواحد بأكثر من لفظ ، ويمنح الألفاظ والعبارات من المعاني ما يخرج بها عن معانيها المشهورة المتعارفة ، وتحس وأنت تقرؤه بالصعوبة التي كان يعانيها في التعبير عن بعض أفكاره بوضوح . وهذا راجع بلا أي شك إلى جدَّة الموضوعات التي كان ابن خلدون يتصدى لمعالجتها والتي لم يسبقه أحد إلى الكتابة فيها . فللعبارة عنها

كان لزاماً عليه أن يشتق لها من بعض الأصول العربية مفردات لم يسبق اشتقاقها منها وأن يستعمل كثيراً من المفردات في معانٍ جديدة لم يسبق استعمالها فيها ، وإن كانت تمتُّ إلى معانيها الأصلية بعلاقة من العلاقات المقررة في علم البيان . لذلك جاء فكره أحياناً غير محكّم وعباراته غير دقيقة .

فإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لا بد لنا إذن أن نفهم مبدئياً تعابيره ومصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته .

من ذلك مثلاً أنه يطلق كلمة (العمران) على الإجتماع الإنساني و(علم العمران) على البحوث التي تدرس ظواهر هذا الإجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها . فعلم العمران عند ابن خلدون هو علم الإجتماع في اصطلاحنا اليوم . وكذلك قد يتوسع ابن خلدون في كلمة (بدو) حتى نتناول أهل الريف من الفلاحين . كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى في الصحراء والتوغل فيها بعيداً عن الحضارة ، دون أن يقصد ما ينصرف إليه الذهن في العادة من (الوحشية في الطبع) . و(العصبية) أيضاً لها في مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف ، إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة .

لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيداً إنما هي كلمة (عرب) ، فهو يستعمل هذه الكلمة إستعمالات مختلفة لا تنحصر في معنى واحد . فهو يستعملها غالباً للدلالة على البدو والقبائل الرحل . ومن هنا إقتران هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعيث والإنتهاب والأمية . وقد يستعملها أيضاً ليقصد بها الحضَر من العرب وحدهم . وقد يستعملها أخيراً لتشمل البدو المستقرين من العرب في القرى والأمصار . وكثيراً ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده . ولموضع هذا اللبس في كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة في فهم موقف ابن خلدون من العرب ، حتى لقد ظُنت به الظنون . وقد أوضح ذلك كله بجلاء ساطع الحصري في كتاباته عن ابن خلدون .

فإذا استثنينا هذه الحالات التي تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهي قليلة نسبياً ، ظلّ أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية المثقفة الرصينة التي تفيد ذوقاً لغوياً رفيعاً وذوقاً أدبياً ومقدرة فائقة على معالجة الموضوعات العقلية والبحوث

الإجتماعية والحضارية . ففي هذا الأسلوب ـ على هناته ـ من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكرة وحُسن الأداء والتناسق ما يغري بمتابعة المطالعة واستكمال القراءة حتى آخر كلمة فيها . إذ لابن خلدون منهج خاص في التأليف : فهو يسير ما وسعه سيراً منطقياً فيبرهن ويعلل ، وينتقل من الخاص إلى العام ، والعكس ، على نظام مرسوم ، ويُعنى بالترتيب والتبويب والقسمة إلى أجزاء ومقدمات وفصول ، و(المقدمة) من أوضح الأمثلة على ذلك . فقد بدأها بخطبة أو ديباجة ، تلتها مقدمة في فضل التاريخ ومغالط المؤرخين . ثم قسّم الكتاب الأول إلى ستة فصول : يعرض في الأول للعمران البشري بوجهٍ عام في ست مقدمات ، وفي الثاني للعمران البدوي . وفي الثالث للدولة والخلافة : وهما فصلان طويلان ومتعادلان وتحت كل منهما أقسام ، ويعرض في الرابع للعمران الحضري وهو صغير كالفصل الأول ، وفي الخامس للمعاش ووجوه الكسب ، وفي السادس للعلوم والتعليم وهو أطول الفصول . وتقسيمه متدرج متلاحق ، فيه ربط وتنسيق وحُسن أداء .

أخلاقه واطلاعه وخصائص تفكيره

كان ابن خلدون لسِناً فصيحاً حسن الترسل متوقد الذهن خصب التفكير دقيق الملاحظة كبير النفس زاخر النشاط ، متمكناً في العلوم التي انتهى إليها ارتقاء الثقافة وتنشاط الترجمة والنقل في العالم العربي على عهده . فهو ثمرة يانعة لحضارة تمّ نضجها وبلغت غايتها في العصور الإسلامية المعروفة بعصور الإنحطاط . يُقلِّب الأخبار على وجهها ويكشف عن زيفها ، ويتبع الظواهر الإنسانية المختلفة ويستنتج منها ما يستنتج من أحكام . حفظ القرآن في صغره وجوَّده بالقراءآت ، وتلقى على أبيه ثم على كبار مشايخ تونس وفاس طائفة كبيرة من العلوم النقلية واللغوية والعقلية ، فدرس التفسير والحديث والفقه المالكي وأصول الفقه وعلم الكلام واللغة في مختلف فروعها ، كما درس المنطق والفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية . وعلى الرغم من شؤون السياسة التي استأثرت بقسطٍ كبير من نشاطه ، فإنه لم ينقطع عن متابعة الدراسة ، واستيعاب التراث الثقافي القديم ، ومتابعة الحركة الفكرية في عصره ، والإطلاع على ما يظهر في العالم حوله من بحوث وآراء . فإن ما كتبه في الباب الأول (المقدمة) عن الجغرافيا وفي الباب السادس عن العلوم وأصنافها يدلان على قدم راسخة في

العلم ومختلف فروعه . فهو مؤلف موسوعي لم يغادر أي فرع من فروع المعرفة السائدة وقتئذٍ في العالم العربي إلا ألّم به ووقف على أصوله ومناهجه ومسائله .
وكان ابن خلدون إلى جانب تمكنه في البحوث العلمية محدثاً بارعاً ، رائع المحاضرة ، يخلب ألباب سامعيه بمنطقه وذلاقة لسانه وبلاغة عباراته . كيف لا وهو من أعلام الأدب العربي وأمراء البيان . وقد رأينا كيف كان له أسلوبه الخاص في الترسل والكتابة والمخاطبات تحدى به الأساليب الركيكة السقيمة السائدة التي كانت تنوء بأغلال السجع ومحسنات البديع . وحتى الشعر فقد ألّم به ونظم عدة قصائد ، ولكنه لم يكن شاعراً مطبوعاً ، فالشعر ليس ملكة له .

وكان ابن خلدون فوق ذلك مؤمناً متديّناً وذلك ظاهر في كل ما كتب وأنتج . فإن المتتبع لجميع مباحث (المقدمة) وللتعابير الواردة فيها يتأكد من عمق إيمان الرجل ومن إعتقاده الراسخ بوجود الله . وإذا كان بعض المتحاملين قد نعوا عليه ورود بعض الآيات والتعابير الدينية في أبحاثه العلمية ، فإن ذلك لم يؤثر في حريته الفكرية ونزاهته العلمية ونقده المنهجي ، فتراه يسجل الوقائع بموضوعية آخاذة دون أن تؤثر آراؤه الدينية في حكمه عليها . ثم يضيف إلى ذلك ما يقتضيه المقام من الآيات والتعابير والأقوال المأثورة . وهو لا يميل كثيراً إلى الحجاج العقلي في شؤون الدين بل يؤثر الإيمان بما وضح والسكوت عما لم يتضح . فرأيه في ذلك أقرب ما يكون إلى السلف وأهل السنة . فهو يأخذ بظاهر الأمور الدينية المتعلقة بالعقائد والعبادات ويكره التعمق فيها ، كما كان السلف في صدر الإسلام . وهو يرى ألّا تعارض بين العقل والشرع سوى أن كل واحد منهما من طور غير طور الآخر ، إلا أن طور العقل قاصر عن بعض الإدراكات كالروح والبعث ، وأن نطاقه ضيق .

وهو مفكر متزن لا يصدر أحكاماً جارفة ولا يميل مع عاطفة أو هوى ، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الإجتماع الإنساني أو بما بلغه أو عرفه أو تضافرت عليه الأدلة . وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الإندفاع وراء المجردات والإسترسال في طريق الإستنتاج والإنسياق في التعميم .

ونجم ابن خلدون فوق هذا وذاك بقسطٍ وافر من الجرأة والطموح والثقة بالنفس إلى حد المغامرة . وكان لا يخلو من دهاء وحُسن الحيلة ، شهدت بذلك

وفادته وسفاراته وتصرفاته . وكان لا يخلو من الأنانية وحب الذات وانتهاز الفرص ، دائب السعي إلى مصلحته الشخصية أولاً . وهكذا فللرجل هنات ، ومن ذا الذي تُرضي سجاياه كلها ؟

ومهما اختلف الرأي في شخصية ابن خلدون فإن هذه الخلال والمواهب قد حملته إلى ذروة الحوادث وجعلت منه شخصية ظاهرة في تاريخ الدول المغربية كلها ، تأخذ بقسطٍ بارز في تطورات تلك الدول وتقلباتها وتشترك أحياناً في عوامل نهوضها أو سقوطها ، وأحياناً تثير بينها ضرام الكيد والتنافس والقتال . وكانت أحوال الدول والقصور المغربية في ذلك العصر مما يفسح مجال النهوض والتقدم للطامعين ذوي الكفاية والعزم . فاستطاع أن ينعم بالزعامة والنفوذ الواسع بين أشدّ القبائل شكيمة وأجفاها طباعاً وأن يظفر بثقة الولاة والحكام والأمراء . وكان له من حياته وتقلبه في المناصب وأسفاره خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الإجتماع الإنساني وقف بها على أسرار السياسة وتقلبات الدول وسبب نشوئها وتطورها وازدهارها وانهيارها ، خاصة وإنه قضى نحو ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام ، متقلباً في خدمة القصور والدول المغربية والأندلسية، يدرس أمورها ويستقصي أحوالها ويتتبع سيرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل يتأمل طبائعها ويتفهم منازعها ويتعمق أحداثها وظواهرها ، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة جمع فيها دقة الرياضي وملاحظة العالم ومقدرة الفيلسوف على الإستنتاج وأسلوب الأديب في الشرح والبسط . وله قدرة عظيمة على المقارنة والموازنة بين الملاحظات والآراء لإستخراج القوانين وتعميم النتائج ، فتراه يجمع الظواهر ويستقرىء أوجه التشابه بينها ويردها بعضها إلى بعض ويبحث عن أسبابها ويفرق بين ما ينجم عنها وما يترتب عليها بطريق اللزوم ، حتى ينتهي إلى القوانين العامة التي تخضع لها في سيرها وتعاقبها . وهكذا فاستقراء الظواهر واستخلاص القوانين هما أخص ما يمتاز به رجل العلم ومن أهم خصائص ابن خلدون . لذلك جاءت (المقدمة) فتحاً كبيراً في عالم البحوث التاريخية والإجتماعية وحدثاً عظيماً في تاريخ العلم والفكر كما سنرى .

عصره

كان ابن خلدون ثمرة من ثمرات آخر الموسم . فقد عاش في وقتٍ حافل

بالاضطرابات والقلاقل والفتن ، وفي فترة نكسة شديدة أصابت تاريخ العرب السياسي بعد ذلك الإزدهار الفكري والإجتماعي والإقتصادي الذي تميّز به العالم العربي الإسلامي ما بين القرن الثامن والقرن الحادي عشر أو الثاني عشر ، ذلك الإزدهار الذي دُعي باسم (المعجزة العربية) إذا جاز استعمال هذه الكلمة بالنسبة إلى العرب أو غيرهم . واستقر بوجل وقلق في مملكة غرناطة حيث كانت دولة الإسلام الزاهرة تكافح كفاحها البطولي الرائع والأخير للإبقاء على صُبابة من حضارة عظيمة ولّت ومضى عهدها .

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الأندلس بنو الأحمر الذين كثيراً ما كانوا يتنافسون على الحكم فيما بينهم ويقاتل بعضهم بعضاً ، فيتيحون بذلك الفرصة لأعدائهم أن يستقووا عليهم وينتزعوا منهم السيادة والسلطان . وأصبح المسلمون ـ بعد أن كانوا قبلة الإسبان يترسم هؤلاء خطاهم ويسيرون على منهاجهم ـ يحتذون هم حذو الإسبان ويقتفون آثارهم ، وهذا لعمري من إمارات الضعف والذبول . ولقد تنبّه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة الخطرة ، فأدرك بثاقب بصره أن دولة الإسلام في الأندلس قد دالت أو هي على وشك أن تدول . وأن هذا الظل الذي تفيّأ به العرب زائل عمّا قريب .

ولم يكن المغرب أقلّ تعرضاً من الأندلس للتمزّق الداخلي والنزاع بين ولاة وحكّام يتنافسون تنافساً مضنياً مؤسفاً ، بدلاً من أن يتحدوا ليدافعوا عن دولة الإسلام في الأندلس دفاع أسلافهم المغاوير من المرابطين والموحدين . فقد تجزأت بلاد المغرب بعد انقراض دولة الموحّدين منذ القرن السابع للهجرة وانقسمت على نفسها ثلاثة أقسام يحكم كل قسم منها أسرة حاكمة : بنو مرين في المغرب الأقصى (مراكش) ، وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط (الجزائر) ، وبنو حفص في المغرب الأدنى (تونس) . وكان التناحر على أشدّه بين هذه الدول الثلاث ولا سيما بين دولة بني عبد الواد التي كانت محصورة بين الدولتين الأُخريين ، وبالتالي كانت حدودها في حالة مد وجزر وعدم استقرار دائم . وكثيراً ما كان الوزراء في هذه الدول الثلاث ينتقضون على أمرائهم فيخلعونهم أو يقتلونهم ويُنصّبون مكانهم دمًى من أبنائهم القاصرين يُسخّرونهم لأغراضهم ويكونون طوع أناملهم ، فيثيرون بذلك أطماع الآخرين ممن يستشعرون في أنفسهم القدرة على الطعان والغلبة ، ويهيّئون لثورات مضادّة أخرى وفتن لا تدع

مجالاً لإستقرار الأمور على حالٍ من الأحوال .

وتشاء الأقدار أن تضمّ إلى هذا المسرح عنصراً جديداً من عناصر الصراع في شمال افريقيا سيكون له أبعد الأثر في تفكير ابن خلدون ، ألا وهو جماعات البدو ـ العربية والبربرية ـ المنبثون في أقطار بلاد المغرب ، والذين كان الولاة يستعينون بهم على تحقيق أطماعهم ، وما أشبههم بجنود المرتزقة الذين يلبون دعوة من يدفع لهم ثمناً أعلى . وكانت حملاتهم في غالب الأمر حملات هدم وتخريب . فبينما أهل المدن يبنون ويعمرون إذا بهؤلاء يهدمون ويخرّبون . ولقد عاشر ابن خلدون القبائل البدوية مدة طويلة وكان له بينها نفوذ كبير استطاع به أن يؤثّر في سياسة الدول المغربية تأثيراً ملحوظاً .

ولم يكن المشرق بأسعد حالاً من الأندلس وشمال افريقيا وإن نعم بشيء من الإستقرار النسبي . فالحروب الصليبية كانت تدمي جروحه ، وكانت جحافل التتار المدمرة تتهدّده وتفتّ في عضده . ولولا يقظة مصر وثباتها في وجه هذا الإعصار المغولي لتهدّمت حضارة الإسلام ولأنفرط عقدها وذهبت ريحها منذ وقتٍ طويل . ومهما يكن من أمر هذه الفتن والقلاقل التي اجتاحت الشرق فإنّ ابن خلدون قد ظل بعيداً عن صراع الأحداث فيه ، أو على الأقل إن إنتقاله إليه قد تم بعد كتابة (المقدّمة) . ولذلك لم يكن له كبير أثر فيها رغم أنه قد سلخ أربعاً وعشرين سنة من حياته الأخيرة في غمرة أحداثه . فلئن كان نشاطه في الأندلس وشمال افريقيا منصرفاً إلى السياسة وصنع الأحداث ، فقد كان في المشرق محصوراً في التدريس والقضاء والحيدة في القول والعمل .

وعلى نقيض العالم الإسلامي بجناحيه المشرقي والمغربي كانت أوروبا تنفض عنها أسمالها البالية وتتحفّز لوثبتها التاريخية الجبارة مقبلة على عهدٍ جديد من الإصلاح الاجتماعي والتنظيم السياسي والرقي الفكري . فقد كانت على أبواب نهضة عتيدة تنقلها من القرن الوسطى إلى العصر الحديث وتُسلس لها قياد التاريخ .

لقد دالت دول العرب والإسلام بعد أن حملت الأمانة وقامت بأعباء الرسالة ، فاستفرغت إمكاناتها الخيرة وآتت أُكُلها ثم قعدت بها الهمة وتوقفت عن المسير . حتى جاء الغرب فتابع التسيار وانطلق يستحث الخطى لا يلوي على

شيء . وهكذا فالأيام دُوَل .

في هذا الجو نشأ ابن خلدون وترعرع : شرق تغرب شمسه ، وغرب ينبلج صبحه . وهو بطبيعة الحال أشدّ التصاقاً بالشرق وأفول نجمه منه بالغرب وإقبال عهده .

في هذا العصر المضطرب المشحون بالأحداث عاش ابن خلدون ، وفي عواصفه وأنوائه تجلّد واستبسل ، وكان لذلك كله أثرٌ في انتاجه العظيم . وفي خلوة تبعث على إصاخة السمع وإرهاف البصر أُتيحت لأبن خلدون في قلعة بني سلامة اطلالة على التاريخ الإسلامي كله بل التاريخ العام أيضاً . فراح يتأمله ويجيل النظر فيه . فلم يدع ظاهرة من ظواهره إلاّ درسها وحلّلها وبيّن أغراضها ، ثم علّلها وأتى على أسبابها ، كل ذلك بنظرة علمية شاملة وعلى أساس منهاج وضعي دقيق . فانثال عليه ما يشبه الإلهام الفيّاض وأبدع تلك (المقدّمة) التي كانت فريدة في أصالتها وحيدة في جديتها وطرافتها ، طليعية رائدة في أبحاثها وموضوعاتها .

ابن خلدون والفلسفة

يشبه موقف ابن خلدون من الفلسفة والفلاسفة موقف الغزالي الذي تأثر به ابن خلدون غاية التأثر وارتضاه منهجاً وعقيدة ، فكان أشعرياً مثله ، به اقتدى وعلى خطاه سار في كثير من مراحل الطريق . فالغزالي في نظره فقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف ، وهو يشيد به ويذكره بكثير من التجلة والاحترام ويحذو حذوه في نقد الفلسفة وتوجيه المطاعن إلى أصحابها ، رغم أنه كان ملماً بها مستبحراً في علومها . إن نقد ابن خلدون مغاير لنقد الغزالي بعض المغايرة : فالمفكران يصدران عن مقدمات مختلفة أحياناً ، ولكنهما على كل حال يصلان إلى نتائج واحدة ، أو على الأقل متقاربة .

وكيما نفهم ابن خلدون من هذه الناحية لا بد أن نذكر أن هناك منهجين أساسيين للمعرفة : (١) المنهج الفلسفي ؛ (٢) والمنهج العلمي .

فأما المنهج الفلسفي فمؤداه أنه بالتأمل العقلي وبمجموعة من الأقيسة المنطقية المتسقة والقواعد الصورية الثابتة يمكن الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء وما فيها من خواص وصفات . فهو إذن يعتمد على قوانين العقل وإنسجام الفكر

مع ذاته بصرف النظر عن الوجود الخارجي .

وأما المنهج العلمي (ويُقال له المنهج الوضعي أيضاً) فيعتمد على الواقع والمشاهدة والتفكير المنظم الذي يضع الفروض ويستخلص القواعد .

وهكذا فعلى قدر ما يوغل المنهج العلمي الوضعي في الواقع ليأخذ نتائجه منه يغوص المنهج الفلسفي المنطقي في العقل وحده وينقب فيه ليستخرج منه ما يمكنه من صيَغ وقضايا وأنظار في الله والكون والحياة والمصير .

فأي المنهجين اتخذ ابن خلدون ؟

يجب ألا نتردد في أن نعدّ ابن خلدون بين أصحاب المنهج العلمي . فالنزعة التي يصطبغ بها تفكيره هي النزعة التجريبية ، وتحت تأثير هذه النزعة ألّف في التاريخ وعلم العمران ، كما أرّخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها (المقدمة) . وتظهر هذه النزعة أيضاً في الفصل الذي عقده لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها . ففي هذا الفصل من (المقدمة) يؤكد ابن خلدون أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون بطريق الحواس والعقل ، كل أولئك هو الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء . أما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري ، فلا تفيد علماً حقيقياً ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع العياني المحسوس . فالأقيسة المنطقية ليست بالأداة التي تكفل للعالم الوصول إلى الحقيقة لأنها من طبيعة أخرى غير طبيعة الأشياء المحسوسة . فإن معرفة هذه الأشياء لا تتسنى إلا بالمشاهدة والتجربة . أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة بمجرد إستعمال قوانين المنطق فإنه وهمٌ كاذب . لذلك ينبغي لنا أن نتفكر فيما تؤديه إلينا التجربة الحسية ولا نوغل في التجريد . ففي تجريدنا للمعاني الكلية من الموجودات الحسية ، ثم في زعمنا بعد ذلك أن الأولى مطابقة للثانية - وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعي - لقصوراً وأي قصور ، إذ إن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة - كما في زعمهم - وبين ما في الخارج ، غير يقينية . فتلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، أي إن أحكام المنطق لما كانت أحكاماً كلية فهي لا تطابق العالم الخارجي لأنه متشخص وهي كلية . « ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة

الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم إلا ما يشهد له الحس في ذلك فدليله شهوده ، لا تلك البراهين ، فأين اليقين الذي يجدونه فيها ؟ »[1] .

والذي يرمي إليه ابن خلدون هنا هو أن النتائج التي تصل إليها الفلسفة إنما هي نتائج ظنية لا تفيد اليقين . إنها تقيم بناءها على العقل وأقيسته ولا تلتفت إلى الواقع إلا شزراً . فالكليات التي تصل إليها بهذه الأقيسة لا تطابق الجزئيات المتشخصة دائماً . وهي إذا طابقتها أحياناً فالحس هو الذي يشهد بهذه المطابقة ، لا تلك البراهين والأقيسة . فإذن الحس والتجربة الحسية والمشاهدة العينية ـ لا المعاني الكلية الفارغة ـ هي المعيار الذي يجب أن تُقاس به معارفنا .

إن ابن خلدون يريد من الباحث أن يستملي الواقع ويُعني بالتجربة ويجمع الظواهر المحسوسة ليستخلص منها حكماً عاماً . فالتجربة هي وسيلة المعرفة والوصول إلى الحقيقة[2] .

ولكن المعرفة ليست وليدة الحس وحده ، بل للذهن وقواه مدخل فيها . فابن خلدون يتحدث عن قوى ذهنية هي ما نُسميه (الفكر) الذي يكوِّن الآراء ويفيد العلم أو الظن ، ويدفع إلى الإنتاج والعمل[3] . لكن الفلاسفة يغالون في قيمة الفكر ويمضون في استغلاله إلى حد يتجاهلون معه الواقع المحسوس ، فلا يرون غير أقيسة الفكر واستنتاجات الفكر ، ومن هنا شطحات الفلاسفة .

ولا يقف ابن خلدون عند هذا ، بل يحاول أن يبطل الفلسفة من جذورها . فيقول إن الفلاسفة يدَّعون أن الوجود بأسره يمكن إدراكه ببضاعة العقل . وهذا في نظر ابن خلدون هراء في هراء . إذ الوجود عند كل مدرِك منحصرٌ في مداركه لا يعدوها . فالأصم إنما ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات ، ولئن أقرَّ الأصم والأعمى بالمسموعات والمرئيات فإنما يُقرّان بها تقليداً للآباء واتباعاً للكافة في إثبات هذه الأصناف ، لا بمقتضى فطرتها وطبيعة إدراكها . ولو سُئل الحيوان الأعجم ونطق

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ٤ / ١٢٠٢ ـ ١٢٠٣ .

(٢) المقدمة ٣ / ٩٧٨ ـ ٩٧٩ .

(٣) صفحة ٩٧٦ ـ ٩٧٧ .

لوجدناه منكراً للمعقولات[1] . ومعنى هذا أن الحقيقة الوجودية شيء ، وما يدركه العقل منها شيء آخر . وإذن فلن يحصل الإنسان في نفسه ما عليه الوجود كله . فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا . فالحصر مجهول والوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً وجسمانياً . فللعقل حد يقف عنده وليس له أن يتعدى طوره ، حتى يطمع أن يحيط بالله وبصفاته . فما العقل إلا ذرة من ذرات الوجود فكيف يحيط بهذا الوجود وهو جزء منه ؟

ومن الأمور التي لا يدركها العقل بأدواته ومقولاته حقيقة الألوهة وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن ، ومنها حقيقة النبوة والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية . فالموجودات التي وراء الحس ذواتها مجهولة لنا ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المتشخصة إنما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . فما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه[2] .

ولئن كان ابن خلدون ينكر على العقل كفايته في النظر في هذه الأمور فإنه لا يقدح فيه عندما يتصدى لمعرفة ما يقع في دائرة اختصاصه . فالعقل ميزان صحيح ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره . فإن ذلك طمع في محال[1] .

وكذلك لا ينكر ابن خلدون المنطق من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة ، وإنما ينكره فقط إذا أُريد به أن يكون أداة لتوليد المعرفة . أي إن المنطق عنده ميزان دقيق يُصحَّح به العلم ، لكنه ليس وسيلة لكسب العلم . فالمنطق لا يفيد إلا في نطاق ضيق جداً هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة . إنه لا يفيد علماً جديداً ، ولكنه يصف لنا طريق العلم ويرسم لنا السبيل الذي يجب أن نسلكه في تفكيرنا . فوظيفة المنطق مقصورة فقط على تنظيم الأقيسة لكي لا تفسد علينا الحقائق بسبب الخلط والغلط في التصرف فيها . إنه مجرد أسلوب صحيح في القياس والإستدلال

---

(١) صفحة ٣ / ١٠٣٧ و٤ / ١٢٠٥ ـ ١٢٠٦

(٢) المقدمة ، ٤ / ١٢٠٣

(٣) ٣ / ١٠٣٧ .

وترتيب القضايا ، وله من الفضل بقدر ما يحفظ من الزلل وما يشحذ من أذهاننا ويسدد خطانا في أقيستنا بحيث يجعلها مستوفية لشروط الإنتاج وبحيث تنتج نتائج صحيحة . ومن هنا كان المناطقة غير قادرين على الوصول إلى النتائج الصحيحة في الأمور الإلهية وفي الأمور السياسية وغيرها . فالمنطق لا يولد معرفة جديدة ما لم تكن لمقدماته شواهد من الحس . وعندئذٍ فالشواهد الحسية هذه هي سبب العلم الجديد وليس سببه المنطق بأقيسته وقواعده . فإذا اجتمع عدد كبير من هذه الشواهد أمكن تنسيقها وتمحيصها وتحقيقها وتصحيحها . أي إن المنطق ميزان دقيق يُصحَّح به العلم وليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فحول النظار أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية لأنهم مناطقة بالفطرة لا بالتحصيل .

ويزيد ابن خلدون ذلك ايضاحاً بمقارنة يعقدها بين المنطقي والرجل العامي الذي لم يعتد على التجريد الذهني ، فيقول إن هذا الأخير كثيراً ما يكون أصدق حكماً من المنطقي . إذ هو « لقصور فكره عن ذلك وعدم اعتياده إياه يقتصر لكل مادة على حكمها وفي كل صنف من الأحوال والأشخاص على ما اختص به ، ولا يُعَدِّي الحكم بقياس أو تعميم ، ولا يفارق في أكثر نظره المواد المحسوسة ، ولا يجاوزها في ذهنه ، كالسابح لا يفارق البر عند الموج . . . فيكون مأموناً من الخطر في سياسته مستقيم النظر في معاملة أبناء جنسه ، فيحسن معاشه وتندفع آفاته ومضاره باستقامة نظره . ومن هنا يتبين أن صناعة المنطق غير مأمونة الغلط لكثرة ما فيها من الإنتزاع وبعدها عن المحسوس ، فإنها تنظر في المعقولات الثواني . ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام ويُنافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني »[1] .

وبعبارةٍ أخرى يريد ابن خلدون أن يقول بلغة العصر أن المنطق تحليلي . فما في المقدمات يظهر في النتيجة دون زيادة ولا نقصان ، فهو لا يأتي بجديد . وأما العلم فهو تركيبي . لذلك إذا أردنا الحصول على معارف جديدة فإنما سبيلها التجربة والشواهد الحسية ، ثم يتولى المنطق بعد ذلك تنظيمها وتنسيقها .

وينتهي ابن خلدون من نقده لمنهج الفلاسفة إلى أنهم لا يصلون بمنهجهم

(١) المقدمة ، ٤ / ١٢٤٦ - ١٢٤٧ .

هذا إلى يقين : لأن البرهان المنطقي القائم على الكليات العقلية لا يفضي إلى علم يقيني ، لكنه يفضي إلى أمورٍ ظنية مقدّرة في الأذهان فقط . والعلم الحق إنما هو العلم الذي يستمد أحكامه من الأشياء الجزئية المعينة بوجودها الخارجي . وهذا ظاهر في السياسة مثلاً : فإن العلماء يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي حيث يجرّدون في أذهانهم كليات عامة لا تطابق الواقع ، ولهذا يقعون في الغلط كثيراً حين ينظرون في السياسة كالفارابي في مدينته الفاضلة . إن السياسة تحتاج إلى مراعاة الواقع والنظر في كل حالة جزئية بما يلائمها من الأحكام ، وهذا هو عكس ما يفعل العلماء ومن يشبههم من أهل الذكاء والكَيْس من أهل العمران .

ويكاد ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي ـ أو علم ما بعد الطبيعة ـ يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله الفلاسفة المحدثون مثل أوغيست كونت وعمانوئيل كنط ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه الروحانيات وهي ليست مدرَكة لنا ، فلا يتأتى لنا برهان عليها . وهذا القول النافذ العميق هو أساس الفلسفة الوضعية وقطب الرّحى فيها . ورغم تأثر ابن خلدون بابن سينا ، إذ قرأ له كتاب (الشفاء) و(الإشارات) و(النجاة) فإنه يسخر من العاكفين على هذه الكتب وأمثالها يبعثرون أوراقها ويتوثقون من براهينها ويلتمسون هذا القسط من السعادة فيها ، ولا يعلمون أنهم يستكثرون بذلك من الحجب والموانع منها[1] . ولعلّ هذه الحملة التي شنها ابن خلدون على الفلسفة آخر طعنة وجهت إلى الفلسفة بعد طعنة الغزالي قبل ذلك بثلاثة قرون ، وإن كان ابن خلدون يصل إلى هدفه عن طريق تعليلات ومقدمات لم يسبقه الغزالي إليها .

ولئن أخذ ابن خلدون على الفلسفة عقمها وضحالتها ، فإنه لم ينكر مع ذلك أن لها ثمرة مفيدة وهي أنها تشحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين . لأن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو شرط عملية التفلسف بكل ما فيها من علوم طبيعية ورياضية ، إذ يستولي « الناظر فيها ، بكثرة إستعمال البراهين بشروطها ، على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والإستدلالات . لأنها إن كانت غير وافية بمقصودهم (يعني الفارابي وابن سينا وابن رشد ومن إليهم) فهي أصح ما علمناه من قوانين

---

(١) صفحة ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥ .

الأنظار . هذه هي ثمرة هذه الصناعة ، مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم . ومضارُّها ما علمت . فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطيها . وليكن نظر من ينظر فيها بعد الإمتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير والفقه ، ولا يُكبنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقلَّ أن يسلم لذلك من معاطبها »[1] .

والخلاصة إن ابن خلدون ينعي على الفلاسفة دعواهم العلم بكل شيء والإحاطة بجميع الكائنات . والحق إنهم لا يعلمون شيئاً ما داموا يطلّقون أحكاماً متعسفة لا سبيل إلى إثباتها أو التحقق منها ، ويوغلون في التجريد حتى لكأنما انطبق عليهم ما وصفهم به ابن خلدون من أنهم يبحثون في صور « قد تجرّدت من موادها » . فهم حين كانوا يتعرضون لبحث القضايا التي تهز العالم الإسلامي كقضية الخلافة مثلاً نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشون في عالم آخر . وكم كان حقيقاً بهم أن يتوفروا على دراسة واقعهم ومعرفة هذا العالم المليء بالمشاكل والمعضلات الصارخة التي تلح في طلب الحل السريع . فملكوت المادة والعالم المحسوس أولى بالنظر والدراسة من ملكوت السماء وعالم العقول المفارقة . فإذا فرغنا ـ وهيهات ـ من حل ما يحيط بنا من مشاكل أمسّ بحياتنا وأدخل في نظام وجودنا ، فلا حرج علينا بعد ذلك ـ نعم بعد ذلك فقط ـ أن نتطلع إلى مشاكل أخرى غريبة عنا لا تمسُّنا في قليل أو كثير . فلننصرف إلى دراسة واقعنا دراسة منهجية علمية ، فذلك أجدى لنا وأقوم .

فلسفة التاريخ

لقد كان التاريخ قبل (مقدمة ابن خلدون) لوناً من ألوان الأدب ونوعاً من المسامرة وسرد الحوادث يتوخى إمتاع النفوس ومؤانستها وإثارة كوامنها بذكر التهويلات والأعاجيب والأوهام . أجل هكذا كان التاريخ قبل ابن خلدون عند العرب أو غير العرب . فقد نظروا إليه جميعاً نظرتهم إلى ديوان أخبار وجعبة حوادث ، ولم يعدوه علماً من العلوم له أصوله وأسسه ومناهجه . فكانوا إذا عرضوا للدولة مثلاً نسقوا أخبارها ، محافظين على نقلها دون أن يبحثوا بدايتها أو

---

(1) صفحة ١٢٠٦ ـ ١٢٠٧ .

يذكروا السبب الذي رفع من رايتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها . فهم يتجاهلون العلية ، ولا يبنون بحثهم على أسس علمية منهجية .

فلما جاء ابن خلدون لم يشأ أن ينظر إلى التاريخ نظرته إلى رواية تدّون ، بل إلى علم يستحق الدرس . وقد أراد أن يكتب التاريخ على أسس علمية منهجية تعتمد على الشرح والتحليل ، فدرس أحداثه وظواهره يجرد منها قوانين عامة ونواميس مطردة . فمناط عظمة ابن خلدون ومعقد الطرافة فيه أنه لم يتقدمه باحث عربي أو يوناني قدحت في ذهنه هذه الفكرة الجريئة : تجريد القوانين والنواميس العامة المسؤولة عن سير التاريخ . فلا هيرودوت ولا أفلاطون ولا أرسطو كانوا أنداداً له في هذا الباب ، وجميع من عداهم - باستثناء ثوكيديدس Thucydide وإلى حدٍ ما - لا يستحقون أن يُذكروا معه .

قبل ابن خلدون كان الفلاسفة والعلماء يعتقدون أن الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين . فالنار تشبُّ إلى أعلى ، والماء يجري حدوراً ، والمعادن تتمدد بالحرارة ، والأجسام تسقط إلى أسفل إلخ . فأما حوادث التاريخ وظواهر المجتمع فلا ضابط لها من قانون ، بل إنما تسيرها الأهواء وأطماع رجال السياسة والقوى الخارقة . وحسْب ابن خلدون فخراً أنه لم يفرق بين ظواهر التاريخ والمجتمع وظواهر الطبيعة من حيث خضوعها جميعاً لنظام واحد شامل .

وهكذا فلئن كنا نجلُّ ابن خلدون فليس ذلك لأنه جاء بموسوعة تاريخية عظيمة في عصره - فما كان أكثر تلك الموسوعات آنذاك ! - بل لأنه قام بمحاولة فذة رائدة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها إلى عللها وأسبابها القريبة والبعيدة . فإنه من حيث هو مؤرخ لم يأتِ بجديد ، وربما وجد بين المؤرخين العرب والعجم من يتفوق عليه كثيراً ، ولكنه من حيث هو صاحب نظرية في التاريخ كان عديم المثال حتى ظهور فيكو Vico بعده بأكثر من ثلاثمائة عام . وبعبارة أخرى أن التاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل أصبح تعليلاً لها . وها هو يبين حقيقة التاريخ أحسن بيان ويعرّفه تعريفاً علمياً صحيحاً حين يقسمه إلى ظاهر وباطن فيقول : إن التاريخ « في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال ، وتطرف بها الأندية إذا غصها الإحتفال » . ولكنه « في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ،

وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق . فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد من علومها وخليق »(١) .

نرى من هذا أن مفهوم التاريخ قد اكتسب عند ابن خلدون ثراء عظيماً ، لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع ، بل لقد وجَّه الأذهان إلى ضرورة تعليلها تعليلاً علمياً منهجياً يعتمد على الملاحظة والمقارنة ودراسة البيئة وأصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران . فالتاريخ ليس حوادث مفككة تأتي فرادى وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان لا حد له . فقد كان ابن خلدون يحرص دائماً على ربط حوادث جرى المؤرخون قبله على عادة فصلها بعضها عن بعض والنظر إليها مفككة منعزلة عن سياقها وظروفها وملابساتها . ولذلك فإن الأخبار كما يقول ابن خلدون « إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكَّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الإجتماع الإنساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادَّة الصدق »(٢) .

وهكذا فالجديد في دراسة ابن خلدون التاريخية إنما هو المنهج . أما سرد الوقائع وجمع الحوادث فأمر تافه يلتقي فيه مع المؤرخين التقليديين ، وكثيرٌ ما هم ! فهو أول من قال بأن التاريخ علم كسائر العلوم الأخرى ، له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به إلى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الأحداث البشرية تفسيراً علمياً يردُّ كل حدث إلى أسبابه وعوامله .

أما موضوع هذا العلم فهو الأحداث البشرية الماضية في علاقاتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية .

وأما منهجه فهو النقد والإستقصاء والملاحظة : نقد الأخبار نقداً علمياً ونقد الطرق المتبعة عند المؤرخين والتعرف إلى مواطن الخبر ، واستقصاء مظانه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها ، وبذلك تكمل الرواية وتحقق الدراية ما عسى أن يكون في الخبر من تحريف وتزوير أو مبالغة و تحقير . إذ كثيراً ما يتطرق الكذب إلى الروايات تشيّعاً لرأي أو زلفى لحاكم أو رئيس وما إلى ذلك مما سيأتي بيانه . فهناك صُنَّاع للأخبار والروايات يدلسون ويزيفون لحاجة في نفوسهم . وما أحوج المؤرخ

(١) المقدمة ١ / ٣٠٩ .

(٢) ١ / ٢١٩ .

إلى إطلاع واسع ومعرفة مستفيضة تعينه على النقد والتمحيص . ولا بد له أيضاً من دقّة في الملاحظة تكشف له عن الأمور الثابتة والعرَضية وتقيس الغائب بالشاهد ، فتقارن بينهما وتوازن لمعرفة ما بين الشاهد والغائب من الوفاق ، أو بَوْن ما بينهما من الخلاف ، وتعليل ما يتفق منهما وما يختلف .

ويعدد ابن خلدون الأسباب التي يتطرق الكذب إلى الخبر من قِبَلها .

« فمنها التشيعات للآراء والمذاهب : فإن النفس إذا كانت على حال الإعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيُّع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيُّع غطاء على عين بصيرتها عن الإنتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ؛

« ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين ، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح ؛

« ومنها الذهول عن المقاصد : فكثيرٌ من الناقلين لا يعرف القصد مما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب ؛

« ومنها توهم الصدق وهو كثير ، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ؛

« ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع ، فينقلها المخبر كما رآها ، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه ؛

ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحابها التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك ، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة . فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنامسين في أهلها ؛

« ومن الأسباب المقتضية له أيضاً ـ وهي سابقة على جميع ما تقدم ـ الجهل بطبائع الأحوال في العمران ؛ فإن كل حادث من الحوادث ـ ذاتاً كان أو فعلاً ـ لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله . فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك في تمحيص

الخبر على تمييز الصدق من الكذب »[1] .

وهكذا فإنه « كثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع ، لإعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً ، لم يعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات ، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلُّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات ، إذ هي مَظِنَّة الكذب ومطية الهذر ، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد »[2] .

« وهذا كما نقل المسعودي وكثيرٌ من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل أن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه ، بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها ، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون »[3] .

فالمسعودي هنا إنما وقع في شطط لا يقرّه عقل لأنه كان جاهلاً بطبائع الأحوال : إذ كيف يتسع التيه لمثل هذا العدد الضخم ؟ كيف يصطف مثل هذا الجيش الجرار ويتحرك للقتال في تلك الأرض الضيقة ؟ وكذلك كان المسعودي جاهلاً بطبيعة العمران نفسه فضلاً عن جهله بطبيعة الأحوال حين زعم مثل هذا الزعم : فالقاعدة التاريخية أن « لكل مملكة من الممالك حصة من الحامية تتسع لها وتقوم بوظائفها وتضيق عما فوقها . تشهد بذلك العوائد المعروفة والأحوال المألوفة » . وإن مملكة يكون لها من حملة السلاح ستمائة ألف أو يزيدون ينبغي لحدودها أن تتعدى المدى الذي عُرف لمملكة بني إسرائيل قديماً . فما دام ذلك لا يُعقل حصوله في الآنيّ (الحاضر) فكذلك لا يُعقل حصوله في الماضي « فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء »[4] .

لذلك كان لزاماً علينا في تحقيق الأخبار أن نعرضها على مقياس العقل والبرهان ونقارن الوقائع التاريخية بأشباهها . ذلك أن الظروف المتشابهة ينتج عنها في نظر ابن خلدون وقائع متشابهة ، الأمر الذي يجعلنا نستطيع بمعرفة الحاضر معرفة صحيحة أن نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية ، بل

(١) صفحة ٢٦١ - ٢٦٢ .
(٢) صفحة ٢٢٠ .
(٣) صفحة ٢١٩ - ٢٢٠ .
(٤) صفحة ٢٢٠ .

نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف أمور المستقبل .

وإذ قد بيّن ابن خلدون جملة المزالق والأسباب التي توقع المؤرخين في الكذب ، كان لا بدّ له من إيجاد المعايير التي يستطيع بها كل مؤرخ وكل قارىء للتاريخ تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهذه المعايير قد استفاد ابن خلدون بعضها على الأقل من علم التعديل والتجريح في الحديث . وهي على درجات . أهمها معرفة « طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها . وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع . وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح . ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل . وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها ، حتى حصل الظن بصدقها . وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط .

« وأما الإخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة . فلذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه ، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه ، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والإستحالة أن ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران ، ونُميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به ، وما لا يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذٍ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلون »[1] .

في هذا النص بيان للمعايير التي يقترحها ابن خلدون لتمحيص الأخبار . فأول شيء يجب على المؤرخ أن يقوم به هو دراسة الأحوال العامة للعمران في العصر الذي يعالجه والأوضاع التي تسود فيه . ثم يبدأ بعد ذلك بتطبيق ما نُسميه

(١) صفحة ٢٦٤ ـ ٢٦٥ .

اليوم (المنهج التاريخي المقارن) فيوازن ويقارن بين الوقائع الخاصة في العصر الذي يدرسه ، ويبين الوقائع المماثلة لها في العصور الأخرى والروح العامة التي تسود في كل عصر ، والظروف الخاصة بكل واقعة من الوقائع . وعندئذٍ سيظهر له أن ثمة وقائع مستحيلة يجب إسقاطها نهائياً ولا مجال للنظر في تعديلها أو تمحيصها فهي زائفة أساساً . وهناك وقائع محتملة يجب دراسة كل منها على حدة وفق الأحوال العامة للعصر الذي وقعت فيه ، وبذلك نستطيع معرفة نصيبها من الصحة ومن الزيف . وأما الأخبار الشرعية فهي لما كانت تكاليف إنشائية أي مجرّد أوامر ونواهٍ ، فالمطلوب فيها توثيق الرواة ومعرفة ما يمكن أن يوجّه إليهم من تجريح كما يقول رجال الحديث . فالمنهج المقارن إذن يكشف لنا أولاً عن الوقائع المستحيلة فتستبعد . ثم الوقائع المحتملة فتُستبقى إلى أن يُبتّ في أمرها ويُعرف ما يكون فيها من الصحة والزيف .

ولكن يؤخذ على ابن خلدون هنا أنه وضع نظرية دون أن يهتم بتطبيقها . فهو قد ذكر مغالط المؤرخين وبين المعايير التي يُعرف بها صدق الخبر من كذبه ، ومع هذا فإنه في كتابه (العِبَر) لم يطبق هذه المعايير في رواية الأخبار بل سار سيرة المؤرخين السابقين الذين نقدهم ، وارتكب نفس المغالط التي ارتكبوها ونقل روايات ضعيفة لا تثبت أمام النقد . ولعله لم يجد من الوقت متسعاً لتطبيق نظرياته على كل أجزاء التاريخ فترك للأجيال اللاحقة هذه المهمة ، بل لعله وضع مؤلفه التاريخي أولاً ثم اتبعه بكتابة (المقدمة) بعد ذلك على عادة المؤلفين[1] ، وإن كان المشهور غير ذلك ، وعندئذٍ يكون من الصعب استدراك ما فات . ومهما تكن بواعثه على هذا التقصير فذلك لا يعفيه من المسؤولية .

أجل إن أعظم ميزة يتميز بها ابن خلدون تفوق بها على سائر المؤرخين الذين سبقوه أو عاصروه هي إهتمامه بتقصي الأسباب والعلل والدواعي للواقعات

(١) رغم أن المقدمة ـ أي مقدمة ـ هي أول ما يُقرأ من الكتاب ، فإنها من حيث التأليف آخر ما يُكتب أو على الأقل هذا ما أفعله أنا . فبعد الفراغ من تأليف الكتاب يعمد المؤلف إلى كتابة المقدمة أو المدخل . وهذا ما فعله ابن خلدون . فإنه وهو يكتب موسوعته التاريخية الكبيرة كانت تقفز إلى ذهنه قوانين عامة ، جمعها على حدة ، ثم صرف النظر إليها وحدها وأعمل فيها [illegible] وتحليلاً وتمحيصاً وحذفاً وإضافة وتوسيعاً . فراعه ما وصل إليه من نتائج وحقائق أذهلته عن كتابه الأصلي (كتاب العبر . . .) وجعل منها كتاباً قائماً برأسه أطلق عليه اسم (المقدمة) وهذا في رأينا ما يُفسر القطيعة بين (المقدمة) وبقية أجزاء (كتاب العبر) فلو أراد تطبيق (المقدمة) على (الكتاب)

والحوادث . فقد تبين له بعد استقراء حوادث التاريخ ودراستها أن أكبر قواعد البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول . ولذلك نجده في (المقدمة) يقرر استقراءاته في صورة قضايا عامة ثم يبدأ في تحليلها بذكر عبارتي « والسبب في ذلك » « وذلك لأن » . ويقرر ابن خلدون رأيه في ربط الأسباب بالمسببات بقوله : « أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات وإتصال الأكوان بالأكوان وإستحالة بعض الموجودات إلى بعض »[1] . وقوله أيضاً في تعريف التاريخ بأنه « نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »[2] . ولذلك ينقد من سبقه من المؤرخين لغفلتهم عن ذكر أسباب الوقائع والأحداث . فهم يحافظون « على نقلها وهماً أو صدقاً ، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها ، ولا علة الوقوف عند غايتها »[3] . فالتاريخ ظاهرة طبيعية كسائر ظواهر الطبيعة الأخرى ، لها قوانين وسنن تسير على مقتضاها وتجري في مجار تهيئها لها عوامل مختلفة في ظل قانون السببية الذي تخضع له الأحوال الطبيعية سواء بسواء . فلكل حادث سبب معقول يرجع إليه حدوثه . فإذا تبيّنت الأسباب فهمت الحادث وأثبته ، وإلاَّ حقّ لك أن ترتاب وتبحث . هذا هو قانون السببية يجب تطبيقه على التاريخ وحوادث التاريخ، بعد أن كان مقصوراً على الطبيعة وظواهر العالم المادي .

وإذا كانت غاية العلم التنبؤ ، وإذا كان ابن خلدون ينادي بإدخال السببية في مجال البحث التاريخي ، ولما كانت معرفة السبب من شأنها أن تساعد على معرفة المسبَّب ، فإن ملامح المستقبل لا بدّ أن تعود إلى أسباب تتفاعل في الوقت الحاضر . وإذن فالمستقبل يمكن التنبؤ به ، أو على الأقل هناك أساس علمي للتنبوء بالمستقبل وبالتالي فالتاريخ علم .

وهناك ناحية أخرى أيضاً تسمو بابن خلدون إلى مقام رفيع جداً ، وذلك لتعرضه لوجهة نظر جديدة تنظر إلى التاريخ على أنه سلسلة من التغيرات الإجتماعية التي لا تقف عند حد . فقد عني ابن خلدون بظاهرة الصيرورة أو فكرة

= لاحتاج إلى عمر جديد لكتابته من جديد ، فشدا في (المقدمة) وترنّم بها ، وتجاهل « المؤخرة » وآثر السلامة في أمرها .

(١) صفحة ٣٥٢ (٢) صفحة ٢٠٩ . (٣) صفحة ٢١٢ .

التطور التدريجي في الحياة الإجتماعية عناية فائقة ، وكان ذلك حجر الزاوية في تحقيقاته التاريخية . وهو يعد من هذه الوجهة أيضاً متفوّقاً على جميع المؤرخين الذين تقدموا عليه أو كانوا معاصرين له . فقد لاحظ بمنتهى سداد الرأي تبدل الأحوال في الأمم والأجيال ، وتنبه إلى أن لكل جيل أحواله وعوائده التي لا تبقى على وتيرة واحدة بل تختلف باختلاف الزمان والمكان . يقول ابن خلدون : « ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وهو داء دويٌّ شديد الخفاء ، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة ، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة . وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حالٍ إلى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول . سنة الله قد خلت في عباده »(١) .

ولئن بدت هذه الملاحظة في أيامنا من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى فضل بيان ، فما ذلك إلا لأن التقدم العلمي الهائل في الوقت الحاضر قد جعل الأحداث تترى سراعاً ، والتغيرات تتتالى كالبرق ، وأساليب الحياة تتبدل بين عشية وضحاها . لقد ألفنا التبدل والتغيير في هذا العصر حتى لم نعد نتصور الأمور تجري على خلاف ما نرى . فالتاريخ اليوم يسير في دقائق معدودة ما لم يسره في آلاف السنين في الماضي . إنه يقفز قفزات مذهلة لا ندري إلى أين ستفضي بنا . فإذا جاء رجل في القرن الرابع عشر كابن خلدون ولمح بنظرته الشاملة المستوعبة دبيب التاريخ في وقتٍ كان كل شيء يبدو ساكناً راكداً لا حراك به ، كان ذلك دليلاً على عبقرية الرجل وبُعد نظره وقوة ملاحظته .

لذلك ليس بصحيح ما اتُّهم به ابن خلدون من أنه عدو فكرة التطور والتقدم في التاريخ . فهو في الواقع أول من قال بهذه الفكرة وأول من نادى بها بين المؤرخين القدماء ، وهي جماع الأمر كله في فلسفة التاريخ ، لأن فلسفة التاريخ إنما تنصبّ على فكرة التقدم المطلق للحياة البشرية . وهي فكرة لم تظهر ـ إذا استثنينا ابن خلدون ـ إلا في القرن الثامن عشر في أوروبا ، بعد أن أنضجتها تجارب وأحداث كثيرة ، ومهّد السبيل إليها ما بلغته الإنسانية آنذاك من تقدم

(١) صفحة ٢٥٢ .

نسبي في العلم والمعرفة . وبمقدار ما كان من الصعب أن يتطرق الذهن إليها قبل ذلك أصبح من السهل رؤيتها بعد أن تبلورت واتضحت معالمها . وأما ابن خلدون فقد نفذ إليها ببصره واستشف جميع أبعادها وهي لا تزال جنيناً في ضمير الغيب .

وأخيراً يدرك ابن خلدون مبلغ شمول موضوعه وتشابكه بغيره من الموضوعات الأخرى ، عندما يؤكد أن المؤرخ الصحيح محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة ، وحُسْن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط . لأن الأخبار إذا اعتُمد فيها مجرد النقل ولم تُحكَم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال من الإجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب ، فربما لم يؤمَن فيها العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق[1] ، ويوضح ابن خلدون ما يقصده بالمآخذ والمعارف في موضع آخر من (المقدمة) فيقول : « فإذاً يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِّير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو بون ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ، ودواعي كونها ، وأحوال القائمين بها ، وأخبارهم ، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث ، واقفاً على أصول كل خبر . وعندئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً ، وإلا زيفه واستغنى عنه »[2] .

فالحدث التاريخي إذن ليس بسيطاً ، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها إلى الكثير من الحذر . ومعنى هذا أن علم التاريخ لا يكتفي بنفسه ، وإلا كان يدور في الفراغ . فهو محتاج إلى العلم بأصول العادة وقواعد السياسة وطبائع الوجودات واختلاف الأمم في سَيرها وأخلاقها وعوائدها ونحَلها باختلاف الزمان والمكان إلخ . وأسباب ذلك كله . وبالتالي إن علم التاريخ محتاج إلى علم العمران لا يستغني عنه ، فلا قيام له إلا به ، وإلا كان نقلاً

(١) صفحة ٢١٩ .

(٢) صفحة ٢٥١ ـ ٢٥٢ .

للحوادث وسرداً للوقائع لا يتميز فيه غثه من سمينه . والفرق بين التاريخ وعلم العمران « أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعهدٍ أو جيل . فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والإعصار فهو أسٌ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين له أخباره »[1] وهذا هو علم العمران . فعلم العمران إذاً هو أسٌ لعلم التاريخ . أو قل هو موضوع علم التاريخ[2] . فكيف يستغني العلم عن موضوعه ؟ وبعبارة أخرى « إن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الأحوال »[3] فإذا كان التاريخ خبراً عن الإجتماع الإنساني فكيف يستغني الخبر عن المخبّر عنه ؟ فحاجة التاريخ إلى علم العمران واضحة إذن لا نزاع فيها .

هذا هو مجمل آراء ابن خلدون في التاريخ اشتهرت فيما بعد باسم (فلسفة التاريخ) لأن أصحابها يستنبطون نظرياتها من حقائق التاريخ . ويطلَق على هذه الآراء أيضاً اسم (فلسفة الحضارة) لأنها دراسة للحضارة الإنسانية في تناسقها الداخلي وسيرها المنظم . وأول من لمس هذه البحوث لمساً خفيفاً رقيقاً هو المؤرخ اليوناني توكيديدس Thucydide الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد وكتب في تاريخ حروب البيلوبونيز . وكانت له نظرات عامة في تاريخ اليونان ضمنّها تفسيراً للأحداث ونقداً لها ، ولكنه لا يسمو إلى مرتبة ابن خلدون في العمق والشمول وقوة التحليل والتعليل . فضلاً عن أن هذا الأخير لم يطلع على كتابات توكيديدس ولا سمع بها ، ولم يكن في مقدوره أن يطلع عليها لا لشيء إلا لأنها لم تنقَل إلى العربية . فابن خلدون إذنْ هو مؤسس فلسفة الحضارة والتاريخ ، لأنه أول من عالج شؤون الحضارة والتاريخ بصورةٍ علمية منظمة .

وأول من افتتح هذه البحوث في أوروبا العلاّمة الإيطالي فيكو Vico (المتوفى سنة ١٧٤٤) في كتابه (العلم الحديث) Science nouvelle الذي ظهر

---

(١) صفحة ٢٥٧ .

(٢) صفحة ٢٦٥ .

(٣) صفحة ٢٦١ .

بعد (مقدمة ابن خلدون) بأكثر من ثلاثة قرون . وكان لبحوث فيكو صدىً كبير في الدراسات الإجتماعية حتى لقد عدَّه بعضهم بسبب هذه البحوث أباً لعلم الإجتماع . وقد شايعه في بحوثه هذه عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين أشهرهم ليسنغ Lessing وهردر Herder وكنط Kant في المانيا ، وفولتير وكوندورسيه Condorcet في فرنسا . وميزة ابن خلدون من هؤلاء وأمثالهم أنه كان طليعتهم جميعاً ، وأن بحوثه لا تعتمد إلا على الملاحظة واستقراء الحوادث كما تقدم معنا ، ولا تستهدف غير الأغراض العلمية الخالصة ، بينما نرى أن جميع من بحثوا في فلسفة التاريخ من بعده قد تأثرت دراساتهم بعوامل متعددة ، فاختلط فيها الإتجاه العلمي بالتوجيه الفلسفي والميول الشخصية ، فخرج كل واحد منهم بنظرية في الحضارة تتفق مع مذهبه هو . ثم إن أولئك المفكرين الأوروبيين قد انحصرت دراساتهم في تطور الحضارة ، وأما ابن خلدون فكانت دراسته شاملة للحضارة الإنسانية في مجموعها ، سواء في ذلك نواحي التطور أو نواحي السكون والقرار فيها . فدراسة ابن خلدون إذن أوسع مضموناً وأسلم منهجاً .

لذلك لم يكن توينبي Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم - مبالغاً حين قال في كتابه (دراسة التاريخ) : « إن ابن خلدون قد انتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان في كل زمان ومكان »[١] .

علم العمران

قلنا إن علم العمران عند ابن خلدون هو موضوع التاريخ . لذلك فإن تمحيص التاريخ إنما يكون بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها . فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار أن ننظر في الإجتماع البشري الذي هو العمران ، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يمكن أن يعرض له . وعندئذٍ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان لنا ذلك معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب . فعلم العمران إذن لا يكتمل إلا بعلم ،

---

(١) راجع : Arnold Toynbee: A Study of History, III, 322 .

التاريخ ، كما أن التاريخ امتداد لعلم العمران .

ويفخر ابن خلدون بأنه هو واضح هذا العلم ومبدعه ، أو على حد تعبيره ، أطلعه الله عليه « من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان »[١] . فلقد أحسَّ ابن خلدون بأصالته وجدة عمله وأنه من فتوحات العقل في لحظات الوحي والإلهام التي سالت « فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر ، حتى امتخضت زبدتها وتألفت نتائجها » كما يقول .

أجل إنه علم مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص، وليس هو من علم الخطابة الذي موضوعه الأقوال المقنعة النافعة في إستمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه . ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية التي موضوعها تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه[٢] .

إنه علم مستنبط النشأة لم يقف ابن خلدون على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة ، لا لغفلتهم عن ذلك ، فلعلهم كتبوا فيه واستوفوه ولكن ما كتبوه لم يصل إلينا . فالعلوم كثيرة والحكماء متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل[٣] .

وكل ما وقع لابن خلدون من مسائل هذا العلم عند القدماء إنما هي كلمات متفرقة لحكماء الخليقة غير مستوفاة ، ولكنها لا تخلو من العبرة . وحتى كتاب أرسطو في (السياسة) ليس فيه شيء ذو بال ولا يُعطي هذا العلم حقه من البراهين ، فضلاً عن أنه مختلط بغيره . وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يُستطرد في رسائله من ذكر السياسات ، الكثير من المسائل التي وردت في (المقدمة) ، ولكنها غير مبرهنة ، فهو إنما يذكرها على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة الكلام ، وهذا لا يغني في البحث العلمي . وكذلك لمس القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتابه (سراج الملوك) هذا العلم لمساً خفيفاً ، فبوَّبه على أبواب تقترب من أبواب (المقدمة) ومسائلها ، ولكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الغرض ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة ، إنما هو يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر في الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس والهند

(١) صفحة ٢٦٨ . (٢) صفحة ٢٦٦ . (٣) صفحة ٢٦٦ .

والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم ، ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً ، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ، فكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله[1] . وأما ابن خلدون فإنك إذا تأملت كلامه في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في أثنائه على تفسير ما جاء عند غيره غامضاً ، وتفصيل أجماله مستوفىً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان .

ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نأتي هنا على جميع مسائل هذا العلم عند ابن خلدون ، ولذلك فسنكتفي بأهمها .

نشأة العمران :

إن الإجتماع الإنساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : « الإنسان مدني بالطبع » فالبشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم . وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وإقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ، فيمانعه الأخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك ، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح ، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنساني وهو مما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة وكتب له البقاء . لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزعُ بعضهم عن بعض . وهذا الوازع يجب أن يكون واحداً منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا معنى المُلك . وهو خاصةٌ للناس طبيعية لا بد لهم منها . وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استُقرىء فيها من الحكم والإنقياد والإتباع لرئيس من أشخاصها متميز عن سائرها في خلقه وجثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة[2] .

إن البشر لا بد لهم من الحكم الوازع . ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك

---

(١) صفحة ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .

(٢) صفحة ٢٧٣ ـ ٢٧٤ .

الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية في نظر ابن خلدون غير برهانية ، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوي ، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة[1] .

هذا ورغم أن البواعث على الإجتماع والعمران واحدة عند الناس جميعاً ، فإن المجتمعات مختلفة . والسبب في ذلك أنهم لا يعيشون في إقليم واحد بل هم موزعون على أقاليم متعددة تختلف فيما بينها في طبيعة الأرض والتربة والهواء وما ينتج عن ذلك من اختلاف وجوه المعاش وطريقة الحياة .

العوامل المؤثرة في العمران

يمكن تقسيم العوامل المؤثرة في العمران البشري بحسب ابن خلدون إلى ستة عوامل هي : (١) الأقليم، (٢) السياسة، (٣) الدين، (٤) الاقتصاد، (٥) العلم والتعليم، (٦) التقليد. فلنتحدث عن كل عامل من هذه العوامل بإيجاز.

١ ـ الاقليم

يعزو ابن خلدون إلى الاقليم تأثيراً خاصاً. فهو عنده أساس هام لمختلف الظواهر الاجتماعية. فإلى اختلاف الأقاليم يرجع في نظره اختلاف الناس في الوانهم وأجسامهم وميولهم وأمزجتهم وسلوكهم وتصرفاتهم وكثير من صفاتهم البدنية، وإليها يعود ما تميز المجتمعات بعضها من بعض في العادات والتقاليد والأفكار وشؤون الأسرة ونظم الحكم والسياسة. فالأمم تختلف ألوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها أو قلته وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة، ومن منزل خصب أو واد غير ذي زرع.

---

(١) صفحة ٢٧٥

لهذا يقسم ابن خلدون المعمور من الأرض سبعة أقاليم متساوية في العرض مختلفة في الطول. فالاقليم الأول أطول مما بعده، وكذا الثاني إلى اخرها فيكون السابع أقصرها. وتضعف درجة العمران تبعاً لتوزيع الحرارة والبرودة في هذه الأقاليم. فكلما افرط الحر أو البرد قل العمران، وكلما اعتدل استفحل العمران واشتد. فالإقليمان الأول والثاني أقل عمراناً مما بعدهما، وما وجد فيه بعض العمران فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر الهندي الذي في الشرق منهما. وأمم هذين الاقليمين قليلة والمدن والامصار فيهما كذلك. فإذا اقتربنا من الإقليم الثالث والرابع قلت القفار والرمال وكثرت الأمم والامصار والمدن. والعمران فيهما متدرج ما بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله لا عمران فيه لافراط الحر وقلة ميل الشمس عن سمت الرؤوس، وكذلك الشمال حيث ينقطع التكوين لافراط البرد والجمد[1].

هذا وأن تاريخ الحضارات يؤيد فكرة ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران: فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية انما نشأت في الاقاليم المعتدلة، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجساماً والواناً وأخلاقاً وعقولاً وأدياناً، حتى إن النبوات انما وجدت فيها كما سيلاحظ ابن خلدون.

وعلى كل حال يؤكد ابن خلدون إن المعمو من الأرض إنما هو وسطه. فالاقليم الرابع هو المخصوص بالاعتدال. ولهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون، محصورة في الاقليم الرابع والاقليمين اللذين على حافتيه الثالث والخامس، وسكانها من البشر أعدل اجساماً وألواناً واخلاقاً وأدياناً من سكان الاقاليم الأخرى، حتى النبوات فإنها توجد في الأكثر فيها. وتشمل هذه الأقاليم أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين وكذلك الأندلس، ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات[2].

---

(١) المقدمة، ١/ ٢٨٥.

(٢) المقدمة، ١/ ٣٣٠ - ٣٣١.

٢ ـ السياسة

تتناول السياسة عند ابن خلدون موضوعين إثنين هما العصبية والدولة وسنبحث كلاً منهما بغاية الايجاز.

أ ـ **العصبية**. وهي النُعرة[١] على ذوي القربى والارحام أن يناهم ضيم أو هلكة. فالدفاع لا يصدق إلا إذا كان القائمون به أهل عصبية وأهل نسبٍ واحد، وبها يكون التعاضد والتناصر. فالعدوان لا يُتوهم على أحد مع وجود العصبية له[٢]، كما أن كل أمر يُحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة أو دعوة لا بد فيه من العصبية.

والعصبية على نوعين: خاصة وعامة فكل حي أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام، فبينهم أيضاً عصبيات أخرى لأنسابٍ خاصة هي أشد التحاماً من النسب العام لهم. والنعرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العام، إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللُحمة (الرابطة).

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمَنعة، بل هي تتبع الحَسَب قوة وضعفاً وتدوم بدوامه. إنها كائنة فاسدة ككل شيء في العالم العنصري. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها وكذلك الحَسَب أيضاً وبالتالي العصبية، فإن نهايتها في أربعة آباء: الباني والمباشر والمقلد والهادم.

وذلك أن باني المجد عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلال التي هي أسباب كونه وبقائه.

وابنه من بعده مباشر لابيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصِّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له.

ثم إذا جاء الثالث كان حظه الإقتداء والتقليد خاصة، فقصرَّ عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد.

ثم إذا جاء الرابع قصرَّ عن طريقتهم جملة، وأضاع الخلال الحافظة لبناء

---

(١) النعرة هي الصياح في حرب أو شر. والمقصود بها هنا التصدي لحماية ذوي الارحام ونجدتهم.
(٢) المقدمة، ٢/٤١٨ ـ ٤١٩.

مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم إلى الجد الأول باني المجد، وليس بعصابة ولا بخلال، وذلك لما يرى من التجلة بين الناس دون أن يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها، ويتوهم أنه النسب وحده، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى له الفضل عليهم، وثوقاً بما فيه من استتباعهم وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم. وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا، وتذوي فروع ذاك وينهدم بناء بيته.

واشتراط الأربعة في الاحساب إنما هو في الغـالب، وإلاّ فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم. وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه في انحطاط وذهاب. لكن الغالب أربعة أجيال: بان ومباشر ومقلد وهادم. فقد جرت العادة على أن الأعقاب الأربعة غاية في الانساب والحسب[1].

هذا وكثيراً ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون هذه أنها نظرية ضيقة جداً. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يوناني أو روماني أو حديث، بل ينحصر معناها وأهميتها في المجتمعات القبلية. فهي لا تنطبق إلاّ على البيئات المنغلقة المنطوية على نفسها كالبدو الرُحَّل الذين يضربون في الفيافي والقفار ولا يقتحمون على العالم الخارجي، بخلاف حياة الحضر التي تفسح المجال للاختلاط وتقوم فيها أنواع متعددة من الروابط. بل حتى المجتمعات المنغلقة نفسها، ولا سيما بعض الشعوب البدائية ـ ليس من الضروري أن تعتمد في وحدتها على العصبية التي تعني صلة الرحم ورابطة الدم، بل فيها نوع آخر من الروابط هو الرابطة الطوطمية، أي إنتساب أعضاء القبيلة ـ انتساباً معنوياً لا دموياً بطبيعة الحال ـ إلى إله خرافي غير تاريخي قد يكون حيواناً وقد يكون نباتاً، وقد يكون مظهراً من مظاهر الطبيعة. . . وهكذا فالرابطة هنا معنوية لا تنحصر في رابطة الدم.

إن مصدر سوء فهم ابن خلدون في هذه المسألة في نظرنا هو إرادة قَصْر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها، مع إن ابن خلدون نفسه لا

---

(١) المقدمة، ٢/٤٣٦ ـ ٤٣٧.

يقصرها على هذا المعنى بل هو يُدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية. فرابطة الدم عنده مجرد عامل ربط وجذب. إنها نوع واحد خاص من أنواع العلاقات الإجتماعية. أي أن العصبية عنده ـ بأوسع معانيها ـ هي كل ما يؤدي إلى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها والإشتراك معهم في «الممانعة والمدافعة» على حد تعبير ابن خلدون، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغير طريقه. فالعبرة إنما هي في هذه «الممانعة والمدافعة» التي تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة، فهي «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه». وهكذا فعبارة ابن خلدون «أو ما في معناه» تُخرج العصبية عن معناها المتداوَل وتعطيها معنى أوسع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يساعد على التماسك والتناصر، وبالتالي كل ما تكون به «الممانعة والمدافعة»، كالولاء والحلف مثلاً. ويؤيد ذلك قول ابن خلدون «و[يدخل] في هذا الباب الولاء والحلف، إذ نعُرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه، للأنَفَة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها»[1]. فالولاء والحلف ليسا من النسب في شيء ومع هذا فهما داخلان في معنى العصبية. فاللُحمة «الحاصلة من الولاء [هي] مثلُ لُحمة النسب أو قريباً منها... تعني أن النسب إنما فائدته هذا الإلتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنُعرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوُصلة والإلتحام»[2]. وتتحقق الوُصلة والتحام أيضاً بالرق والاصطناع. يقول ابن خلدون: «إن المقصود في العصبية من المدافعة والمغالبة، إنما يتم بالنسب لأجل التناصر في ذوي الأرحام والقربى، والتخاذل في الأجانب كما قدمناه. والولاية والمخالطة بالرق أو بالحلف تتنزل منزلة ذلك: لأن أمر النسب وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي، والمعنى الذي كان به الالتحام إما هو العُشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة بالمربى والرضاع وسائر أحوال الموت والحياة. وإذا حصل الالتحام بذلك جاءت النُعرة والتناصر، وهذا مشاهد بين الناس. واعتبرْ مثله في الاصطناع: فإنه يحدث بين المصطنع ومن اصطنعه نسبة خاصة من الوصلة تتنزل هذه المنزلة وتؤكد اللحمة، وإن لم يكن نسب فثمرات النسب موجودة. فإذا كانت هذه الولاية بين القبيل وبين أوليائهم قبل حصول الملك،

---

(١) المقدمة، ٢/ ٤٢٤.

(٢) المصدر السابق.

كانت عروقها أوشج وعقائدها أصح ونسبها أصرح». ويقول في هذا المعنى أيضاً : إذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم أو استرقّوا العبدان والولدان والموالي والتحموا بهم . . . ضرب معهم أولئك الموالي المصطنعون بنسبهم في تلك العصبية ولبسوا جلدتها كأنها عصبيتهم ، وحصل لهم من الانتظام في العصبية مساهمة في نسبها »[1] وقال في وظيفة القضاء والنظر في المظالم بأنها لما كانت « من مراسم الدين، فكانوا لا يولون فيها إلا من أهل عصبيتهم من العرب ومواليهم بالحلف أو بالرق أو بالاصطناع ممن يوثق بكفايته أو غنائه فيما يُدفع إليه»[2].

وهكذا فالوُصلة والالتحام تاتيان أولاً وبالأصالة ، والنّسب وقرابة الدم تأتيان ثانياً وبالتبع. ومعنى ذلك أن كل ما يؤدي إلى الوُصلة والالتحام هو المقصود بالذات، أما النّسب فيأتي بالعَرَض. فالنّسب إنما هو مَثَل من أمثلة الترابط وليس عَلَماً عليها كلها مستغرقاً لجميعها. فهناك إذن رابطة النسب، وهناك رابطة الحلف والولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع. هذه هي الروابط التي كانت معروفة على عهد ابن خلدون والتي تدخل في مفهوم العصبية عنده. ولئن كانت هناك روابط أخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم ورابطة الحزب والمبدأ السياسي وسائر الروابط التي تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلة في مفهوم العصبية عنده بالقوة، ما دام المقصود بالعصبية الوصلة والالتحام كما تقدم. وإذا كان ابن خلدون لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة على عهده في افقه الثقافي. وحسبه أنه قد ذكر أمثلة على الترابط الذي يكون بالعصبية، دون أن يستغرقها جميعاً.

وعلى ذلك فإذا قال ابن خلدون إن الوصول إلى الحكم إنما يكون بالعصبية فمعنى ذلك أنه إنما يحتاج إلى نوع من التأييد والمناصرة، أما أن يتصدى أحد للحكم معتمداً على ما يتمتع به من قدرات وكفاءات على طريقة جمهورية أفلاطون ـ دون مساندة من أهله وقبيله فهو واهم. والعصبية بهذا المعنى الواسع تشمل ما كان عليه الحال في أثينا وروما القديمتين . وهي لا تزال عنصراً أساسياً في مفهوم الحكم بمدلوله الحديث، سواء كان حكماً فردير استبدادياً (تأييد الجيش) أو حكماً برلمانياً ديمقراطياً، وسواء كانت هذه البرلمانية الديمقراطية صحيحة كما في دول الديمقراطيات الغربية أو مزيفة كما في بلادنا وجميع دول العالم الثالث حيث

(١) المقدمة، ٢/٤٣٣ ـ ٤٣٤.
(٢) المقدمة، ٢/٥٧٣.

تسود العشائرية القبلية. أننا لم نسمع أبدر أن رجلاً في العالم وصل إلى الحُكم تقديراً لميزاته الشخصية وعبقريته الفذة دون نظر إلى أي إنتماء حزبي أو طائفي أو عشائري كما في جمهورية أفلاطون . إن هذا لم يحصل في الزمان الماضي رغم كل ما يُنسب إليه من العجائب ، ولا في الوقت الحاضر رغم تقدم وسائل التوجيه المهني واختبارات الذكاء، وبالتالي حيث يُراد لنا أن نصدق أن توزيع المناصب على قدر المواهب . قد يكون ذلك صحيحاً في المناصب الصغيرة التافهة ، وأما المناصب الكبيرة وفي مقدمتها تولي الحكم والسلطة ، - فهي لا تزال تجري على سُنّة ابن خلدون . إنها حكر على أقلية سياسية محظوظة نادرة مدعومة من قِبل رجال المال والأعمال ، وحيث المواهب - وبتعبير أدق المصالح - الحزبية مقدمة على المواهب الشخصية . فجمهورية أفلاطون لا وجود لها ولا سبيل إليها في هذا العالم .

والخلاصة لا بد لمن يتصدى المحكم والقيادة اليوم في دول الديمقراطية العربية أن يرشحه حزب معين أو كتلة خاصة حتى تقع المناصرة والنعرة . فالجماعة التي تدين بمبدأ واحد وتنادي بشعارٍ واحد يكون التناصر بين أعضائها أقوى وأشد من أي جماعة أخرى لا يجمعها مبدأ أو لا تربطها عقيدة. هذا فيما نرى كل ما يقصد ابن خلدون بالعصبية. فلئن لم يعرفها اليونان والرونان والرومان قديماً والمجتمعات الراقية حديثاً بمعنى رابطة الدم، فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة [1].

ب - **الدولة**. هذا والغاية التي تجري إليها العصبية إنما هي الملك والدولة. وذلك لأن العصبية، بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يُجتمع عليه. ولما كان الناس بفطرتهم يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض كما تقدم معنا في كلام سابق، فلا بد أن يكون هذا الحاكم متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلاّ لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك.

وهكذا فلا سبيل إلى الملك إلا بالعصبية. والعصبيات متعددة ومتفاوتة في قوتها حتى في القبيل الواحد. وفي هذه الحالة لا بد من انتهاض عصبية تكون

---

(١) أنظر كتابنا من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية صفحة ٨١٣ - ٨١٤، والمرجع في تارخ العلوم صفحة ٥١٥ - ٥١٨.

أقوى من سائر العصبيات لتستبقها جميعاً . وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها وقع القتال بينهما، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها وزادت قوة إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد . وهكذا دائماً لا تزال تكبر وتتسع حتى تُكافيء بقوتها قوة الدولة التي تسعى العصبية إلى ابتلاعها . فإن ادركت العصبية هذه الدولة، في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها وصار الملك أجمع لها. وإن انتهت قوتها ولم تقارن ذلك هرم الدولة وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار والإستعانة بأهل العصبيات الأخرى، ضمتها الدولة إليها وانتظمتها في أوليائها تستظهر بها على تحقيق مقاصدها وإن عاقها عن بلوغ هذه الغاية عوائق ـ كالإنغماس في الترف والنعيم وحصول المذلة ، وقفت في مقامها[١].

واعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول. فإن الغلب الذي يكون له الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة اليأس وقوة الشكيمة، ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة. فطور الدولة من أولها بداوة. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال. والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والأثاث والأبنية وعوائد المنزل وأحواله. فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً، وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد. فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك[٢].

ومن هنا نظرية ابن خلدون في إعمار الدولة. فالدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وهي في الغالب لا تعدو اعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الأربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته[٣]. فهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة اذن. ولا تعدو

---

(١) المقدمة، ٢/٤٤١ ـ ٤٤٤.
(٢) المقدمة، ٢/٤٨٨.
(٣) المقدمة، ٢/٤٨٦.

الدولة في الغالب هذا العمر - بتقريب قبله أو بعده - إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المُطالب، أي العدو الجائم على الحدود في العادة والذي يتربص الفرصة السانحة للانقضاض عليها. فيكون الهرم عندئذ حاصلاً مستولياً عليها. لكن المُطالب لحسن حظها لم يحضرها، ولو جاء لما وجد مدافعاً[1].

ويؤكد ابن خلدون نظريته في أعمار الدوله على نحو آخر يختلف قليلاً عن النحو السابق في زيادة التفصيل، فالدولة تنتقل في أطوار مختلفه وحالات متجدده، ويكتسب القائمون بها في كل طور خُلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور السابق ،لأن الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه كما يقول ابن خلدون[2]. وعلى هذا فإن حالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسه أطوار:

طور الظفر بالبغية : أي تحقيق الغايه المنشودة وهي الوصول إلى السلطه والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشيء، لأن ذلك مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل بعد بحالها.

طور الانفراد بالملك: وهو طور استبداد صاحب الدولة على قومه والإستئثار دونهم بالسلطة والمجد وانتزاعه من أيدي الدولة السابقة. وكبحهم عن التطاول للمساهمة معه والمشاركة في الحكم. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنياً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والإستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيته وعشرته المقاسمين له في نسبه. ولا يزال يدافعهم عن الأمر ويردهم على أعقابهم حتى يستتب له الحكم ويفرد أهل بيته بما يبني من مجده.

طور الفراغ والدعة: وفي هذا الطور ينصرف صاحب الدولة - وقد أجهز على مناوئيه - إلى تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه،من جباية المال وتخليد الآثار وبعد الصيت. فيستفرغ وسعه في جمع المال وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة

(١) المقدمة، ٢/ ٤٨٧.

(٢) المقدمة، ٢/ ٤٩٣.

والامصار المتسعة والهياكل المرتفعة، ومنح الجوائز والهدايا للوفود وأشراف الأمم ووجوه القبائل، وبث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده في أحوالهم بالمال والجاه وإدرار أرزاقهم. وهذا الطور آخر أطوار الإستبداد من أصحاب الدولة، لأنهم في هذه الأطوار مستقلون بآرائهم، بانون لعزهم موضحون الطرق لمن بعدهم.

طور القنوع والمسالمة: ويكون صاحب الدولة فيه قانعاً بما بني آباؤه مسالماً الأنظار من الملوك والحكام، مقلداً للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الإقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. أنه لا يبذل أي محاولة للحفاظ على ما بنوا بل يسير في حكمه بقوة اندفاع الأشياء دون أن يدري أن هذه القوة آخذة في الضعف وإن الإندفاع سيتوقف حتماً والإنهيار وشيك.

طور الأسراف والتبذير: ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفاً لما جمع آباؤه وأجداده للإنفاق على شهواته وملاذه والكرم على بطانته والتقتير على جنده واصطناع أخدان السوء وتقليدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية. وكل أولئك مؤذن بالإنهيار. فالمرض مزمن والعلاج قد فات أوانه. لقد فسدت العصبية البانية للمجد الحامية له، وتغيرت قلوب أهل الدولة، فيعادون السلطان ويضطغنون عليه ويتخاذلون عن نصرته ويتربصون به الدوائر. وهكذا يكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون. لقد دب الهرم إلى جسم الدولة واستولى عليها المرض المزمن الذي لاشفاء منه ولا برء، وسيبقى أمرها كذلك إلى أن تنقرض ويذهب رسمها[1].

هذا وإن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها على نفسها بخروج الأطراف عليها كما حدث لدولة الاسلام التي امتدت إلى الأندلس والهند والصين. فإنه لما خرج الأمر من بني امية واستقل بنو العباس بالسلطة، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من التوسع والقوة والترف، نزع عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس قاصية دولة الاسلام، فاستحدث بها ملكاً واقتلعها عن دولة بني أمية وصير الدولة الواحدة دولتين. فإن الخروج على الدولة في الأطراف أسهل منه في المركز، كما أن الاستيلاء على أقاصي الدولة أقل إشكالاً من الاستيلاء على مركزها. ثم أخذت

(١) المقدمة ٢/ ٤٩٤ - ٤٩٦.

كل دولة من هاتين الدولتين تنقسم على نفسها كما انقسمت دولة بني العباس. وما زالت الدولة العربية تتقلص على هذا النحو ويضيق نطاقها ويحدث في النطاق الثاني ما حدث في الأول حتى انقرضت هذه الدولة وتطاولت الأمم حولها إلى التغلب عليها وإنشاء دولة أخرى لهم. وهكذا تعددت الدول في الدولة الإسلامية الواحدة وتشعبت، ومرت كل دولة منها بالأطوار الأربعة أو الخمسة التي أتينا على ذكرها. وبذلك يفسر ابن خلدون طول أمد الدولة الإسلامية العتيدة. فتاريخ هذه الدولة إنما هو في معظمه تاريخ دويلات استقل كل منها بالأمر وتقلب في الأطوار التي تقلبت فيها الدولة ـ الأم.

وصفوة القول، أن الترف مؤذن بخراب الدولة. فهو عامل انحلال للعصبية وعامل تضخم في النفقات، وهو في النهاية عامل حاسم في القضاء على قوة الدولة والحياة الاقتصادية فيها. فالمجتمعات وهي تسعى للحصول على الترف وتحسين أوضاعها الاقتصادية، إنما تسير في طريق الانقراض، إنها تسعى إلى حتفها بظلفها. فالحياة تحمل بذور الموت، وكل شيء ينطوي على نقيضه. هذا هو قانون صراع المتناقضات الذي يخضع له كل كائن حي، بل حتى المادة الميتة خاضعة له أيضاً.

إن الإنسان يدفع ثمناً باهظاً للترف هو خضوعه للقهر وفقدانه لحرية البداوة. فإما حرية مع خشونة البداوة. وإما اسرٌ مع نعومة الترف. فالتنظيم الإجتماعي يبدأ بالرخاء أولاً، ولكنه سرعان ما ينتهي بالانحلال والانتقاص، فإن استفحال الحضارة مؤذن بانقراضها.

٣ ـ الدين

ومع توكيد ابن خلدون لأهمية السياسة عامة والعصبية خاصة في قيام الدول والممالك فإنه يستدرك ليضع لها حدوداً وضوابط من الدين تخضد شوكتها وتخفف من غلوائها. ولذلك فهو لا يفسر نشوء الدولة العربية الإسلامية وتطورها في القرنين السابع والثامن الميلاديين بمجرد العصبية وحدها. ولكنه يعلل نشوء تلك الدولة أيضاً بانتفاء الأنانية الشخصية وروح التفرد من مختلف القبائل، وباتفاق كلمتهم نتيجة للدين الجديد. فهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، ولذلك فقلما تجتمع اهواؤهم. فهم أبعد الأمم عن سياسة

الملك، لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً من القفر واغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب بالتالي انقياد بعضهم لبعض لايلافهم ذلك وللتوحش. لذلك لا بد من انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم ،وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتذهب بخلق الكبر والمنافسة منهم فيسهل عندئذ انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلظة والأنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي (الخليفة أو من ينوب منابه) الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويُذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلف كلمتهم لاظهار الحق، إذا حدث ذلك تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. ويعترف ابن خلدون مع ذلك بأن العرب أسرع الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم عن عوج الملكات وبرائتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خُلق التوحش القريب المعاناة، المتهيء لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى، وبُعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات(١).

إن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسُن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة كذلك، فعظمت الدولة(٢).

إن العصبية وحدها لا تكفي لقيام الدول والممالك، لذلك من الضروري أن ينضم إليها الدين. فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها. والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الإستبصار في أمرهم لم يقف في طريقهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه. وإن أهل الدولة، التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، نحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، فلا يقاومون أهل العصبية المتدنية، وإن كانوا أكثر منهم، بل ينهزمون ويعاجلهم الفناء، بما فيهم من الترف والذل والإقبال على الشهوات(٣).

---

(١) المقدمة، ٢/٤٥٦ـ٤٥٧.

(٢) المقدمة، ٢/٤٦٦.

(٣) المقدمة، ٢/٤٦٧.

وهذا كما وقع للعرب صدر الاسلام في الفتوحات. فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرون ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي اربعمئة ألف. فلم يقف للعرب أحد من الجانبين وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم»[١].

ثم خلف من بعدهم خلف نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا، إلى قفرهم وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة ببعدهم عن الإنقياد واعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا من قبل ولم يبق لهم من إسم الملك إلا أنهم من جنس الخلفاء ومن جيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة، وامحى رسمها انقطع الأمر جملة من أيديهم وغلب عليهم العجم دونهم، وأقاموا في بادية قفارهم لا يعرفون الملك ولا سياسته. لقد بعد عهدهم بالسياسة لما نسوا الدين فرجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم في بعض الأحيان غلبة على الدول المستضعفة، فلا يكون مآله وغايته إلا تخريب ما يستولون عليه من العمران[٢].

ويستشهد ابن خلدون لآرائه هذه أيضاً بدولة لمتونة ودولة الموحدين. فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يوازيهم في العدد والعصبية أو يزيد عليهم، ومع ذلك فإن الاجتماع الديني قد ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة، فلم يقف في وجههم شيء.

إن العصبية وحدها لا تكفي كما اسلفنا القول لقيام الدول والممالك، فإذا انضم الدين إلى العصبية فقد حصل الكمال. فإذا حالت صبغة الدين وفسدت انتقض الأمر وصارت الغلبة على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فيغلبُ الدولةَ عندئذ من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائد القوة عليها. فالذين غلبتهم بالأمس لاعتمادها على قوة العصبية وقوة الدين معاً مع أنهم كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة، غلبوها اليوم لاعتمادها على العصبية وحدها. وهذا ما حصل للموحدين مع قبيلة زناتة بالمغرب لما كانت زناتة أبدى (أشد بداوة) من المصامدة وأشد توحشاً وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدي، فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتهم بها، فغلبوا على زناتة أولاً واستتبعوهم وإن كانوا

(١) المصدر السابق.
(٢) المقدمة، ٢/٤٥٨.

من حيث العصبية والبداوة أشد منهم. فلما خلوا عن تلك الصبغة الدينية انتقضت عليهم زناتة من كل جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم[١].

فالعصبية إذن ليست كل شيء عند ابن خلدون. إنها الأساس المادي فقط لنظريته في الدولة والاجتماع، فلا بد أن ينضم إليها المعنى الروحي الذي يمنحها القيم والمثل والمبادىء القادرة على صقلها وتهذيبها وحسن توجيهها. وهذا لا يكون إلا بالدين. فالدين إذن عنصر مكمل للعصبية في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية.

وهكذا، فمع أن العصبية هي عنصر أساسي في تفكير ابن خلدون فإن الدين هو أيضاً عنصر أساسي لا يقل عنها خطورة. فهو يهذب النفس ويصقل المشاعر ويسمو بالروح إلى الأفق الأعلى. إن في العصبية حمية تفضي باصحابها إلى الإندفاع والقتال. كما يقول ابن خلدون: فيضطر الناس إلى أن يرجعوا في ضبط الأمور وحقن الدماء إلى قوانين مفروضة يخضع لها المجموع. وهذه القوانين قد تكون سياسية من وضع الحكماء والملوك فتكون نافعة في الدنيا، وقد تكون دينية وضعها الشرع فتكون حينئذ نافعة في الدنيا والآخرة، لأن المقصود بالخلق ووجود الناس ليس وجودهم في هذه الدار الفانية فقط، إنما المقصود بها دينهم المفضي بهم إلى السعادة في الآخرة. من أجل ذلك جاءت الشرائع بحمل الناس على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى الملك الذي هو طبيعي في الاجتماع الانساني، فقد أجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع . . . لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيّب عنهم من أمور آخرتهم. وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم في الآخرة[٢].

وأخيراً يجب ألا يغيب عن بالنا أن جميع ما ذكره ابن خلدون هنا عن البداوة والوحشية، والدين وصلة هذه الأمور بالرياسة وعن نطاق الدولة وأعمارها وحاميتها واتخاذها الموالي والمصطنعين ـ كل أولئك وما إليه لا يصدق إلاّ على الشعوب التي عاصرها وشهد أحوالها وخاصة العرب والبربر. وقد وقع ابن خلدون هنا في خطأ منهجي كبير: فهو لم يستقرىء هذه الظواهر إلا عند أمم معينة وفي عصور خاصة، وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين ظن أنها

(١) المقدمة، ٢/٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٢) المقدمة، ٢/٥١٦ ـ ٥١٧.

عامة شاملة تصدق في كل زمان ومكان[1].

ومع كل ذلك، ورغم جميع ما يقال عن تسرع ابن خلدون ونقص استقراءآته فإنه يشفع له إيمانه بخضوع أحداث التاريخ والمجتمع للقانون وسعيه الدائب لمعرفة هذا القانون. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. أما التطبيقات العملية والأخطاء التفصيلية فإنها في نظري مسألة ثانوية، لأن التقدم في البحث الذي يكفي ابن خلدون فخراً أنه وضع اللبنة الأولى فيه كفيل بتصحيح مساره وتقويم اعوجاجه.

الاقتصاد

إن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى أشدّه، إلى كبره. ويد الانسان مبسوطة على هذا العالم وما فيه، بما حصل الله له من الاستخلاف في الأرض. وايدي البشر منتشرة، فهي مشتركة في ذلك. وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصلح للزرعة وأمثاله، إلا أنه حتى الزراعة لا بد من سعيه معها[2].

وقد خلق الله الذهب والفضة قيمة لكل متموّل، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتنى الانسان سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما. لأن قيمتهما الذاتية ثابتة في رأي ابن خلدون[3]، فلا يقع لهما مما يقع لغيرهما من حوالة (تغير وتحول) الأسواق التي هما عنها بمعزل. فهما أصل المكاسب وهما القنية والذخيرة[4].

ولا بد في كل مكسوب ومتموَّل من العمل الإنساني، وإلا لم يقع انتفاع. وإذا فُقدت الأعمال أو قلّت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب. ألا ترى إلى

---

(١) انظر المقدمة ١٣٣/١ ـ ١٣٥ و٤٢٨/٢ الحاشية ٣٨٩ ب.

(٢) المقدمة، ٨٩٣/٣ ـ ٨٩٥.

(٣) وهو رأي فاسد لأن قيمتهما تتغير وتتبدل تبعاً لعوامل عدة.

(٤) المقدمة، ٨٩٦/٣.

الأمصار القليلة السكان كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يُفقد لقلة الأعمال الانسانية؟ وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية لكثرة الأعمال فيها[1].

ثم أن تحصيل الرزق وكسبه:

إما أن يكون بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، وحينئذ يسمى مغرماً وجباية؛

وإما أن يكون من الحيوان المتوحش باقتناصه وأخذه برميه من البر أو البحر، ويسمى اصطياداً؛

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس في منافعهم ، كاللبن من الإنعام ، والحرير من دودة القز ، والعسل من النحل ، أو أن يكون من النبات في الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمره ، ويسمى كله فلاحة (فالفلاحة عند ابن خلدون تُشمل إذن الزراعة وتربية الحيوان) .

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما في مواد معينة وتسمى الصنائع، (من كتابة ونجارة وخياطة وحياكة الخ) أو في مواد غير معينة، وهي جميع الامتهانات والتصرفات؛

وإما أن يكون من البضائع وإعدادها للأعواض، إما بالتقلب بها في البلاد أو احتكارها وارتقاب حوالة (تحول) الأسواق فيها، ويسمى هذا تجارة.

فهذه وجوه المعاش وأحواله وأصنافه عند ابن خلدون.

وهو يرى أن الفلاحة هي أقدم وجوه المعاش[2]، إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية لا تحتاج إلى نظر ولا إلى علم. ولذلك لا ينتحلها أحد من أهل الحضر في الغالب ولا من المترفين، والذي ينتحلها يختص بالمذلة. ولذلك يربط ابن خلدون بينها وبين البداوة.

---

(١) المقدمة، ٣/٨٩٧ ـ ٨٩٨.

(٢) وهذا رأي فاسد أيضاً لأن الفلاحة (بمعنى الزراعة) مرحلة متطورة مسبوقة بمرحلة الصيد والقنص، فهذه الأخيرة إذن أقدم جميع وجوه المعاش.

وأما الصنائع فهي مرتبطة بالحضارة، ولذلك فهي متأخرة عن الفلاحة لأنها تتصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالباً إلا في أهل الحضر. والصنائع منها البسيط ومنها المركَب؛ والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركّب هو الذي يكون للكماليات. والصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة ولا يوجد منها إلا البسيط. فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع أخذت في النضج والتكامل بمقدار استفحال العمران: فالصنائع إنما تكمل وتُستجاد بكمال العمران الحضري وكثرته.

وأما التجارة فإنها وأن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها انها هي تحيلات (احتيالات) في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة. والتاجر إما أن يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم ربحه، وإما أن ينقلها إلى بلد آخر تنفُق فيه تلك السلعة أكثر من بلده الذي اشتراها فيه، فيعظم ربحه أيضاً[1].

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الانساني ودرس دراسة عملية قيمة مختلف الظواهر الاقتصادية ووصل بها إلى نتائج هامة سبق بها علماء الاقتصاد المحدثين. والحق إن الذين كتبوا في المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمي للظواهر الاقتصادية، وإنما كل ما كتبه القدماء في هذا الشأن من أغريق ورومان أو عرب، كان من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية. أما ابن خلدون فقد كان صاحب المحاولة الجدية الأولى لتأسيس علم الاقتصاد، وإن كثيراً من أرآئه في هذا الباب يُعدّ اليوم ذخيرة رائعة في التفكير الاقتصادي السليم. ولا يقتصر الأمر على أنه كان الرائد الأول في علم الاقتصاد، بل أن قروناً وقروناً مضت من غير أن يبلغ الاقتصاديون الذين جاءوا بعده مستوى تفكيره.

فهو أول من توفر على دراسة الظواهر الاقتصادية دراسة علمية ومنهجية عمادها الكشف عن الأسباب ومقارنة النتائج للوصول إلى القوانين الكلية العامة التي تحكم هذه الظواهر وتضبط سيرها. وقد تمخضت هذه الدراسة عن نظريات

(١) المقدمة، ٣/٨٩٨ـ ٩٠٠، ٩١٥، ٩٢٤.

عميقة سبقت عصرها بقرون طويلة، ولا تزال صادقة حتى اليوم. ولئن كان العلم قد تجاوزها بسبب تعقد الاقتصاد الحديث وتطور المجتمعات الصناعية ودخول عوامل جديدة لها أثرها البالغ في تكييف البنيان الاقتصادي في المجتمعات المعاصرة، فإنها مع ذلك لا تزال تثير الإنتباه حتى اليوم لما فيها من نظرة علمية رائدة وتفكير منهجي رصين، ولأنها الأساس لكل دراسة مادية واقعية لظواهر الاقتصاد.

هذا وأن مذهب ابن خلدون في الإقتصاد يتضمن بذور المذهب المعروف باسم (المادية التاريخية) لكارل ماركس. فهو يرى «أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش[1]»، أي إن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب في اختلاف أحوالهم. فالأساس الإقتصادي أذن هو الذي يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع.

ومما يلفت النظر أن ابن خلدون يربط بين دواعي الإجتماع ودواعي الاقتصاد والحاجة إلى تقسيم العمل، فيعود بها جميعاً إلى بداية واحدة ومنطلق واحد. فهذه الأطراف الثلاثة عند ابن خلدون متداخلة متصايفة يشد بعضها بعضاً ويدعو بعضها بعضاً. فلنستمع إليه يتابع عبارته السابقة قائلاً: «فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي. فمنهم من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود، لنتاجها واستخراج فضلاتها»[2].

كذلك يربط ابن خلدون بين الإقتصاد وبين حالة التوحش التي تتسم بها البداوة. فالعامل الاقتصادي هو المسؤول عمّا نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فإذا كان اختلاف طرق المعيشة بين الناس هو السبب في اختلاف أحوالهم فإن اختلاف البدو عن الحضر يرجع إلى أنّ البدو «هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن... فمن كان معاشه منهم في الزراعة والقيام بالفلح كان المقام به أولى من الظعن... ومن كان معاشه في السائمة مثل الغنم والبقر

---

(١) المقدمة، ٢/٤٠٧.

(٢) المصدر السابق.

فهم ظُعَّن في الأغلب لارتياد المسارح والمياه. . . ولا يبعدون عن القفر. . . وأمّا من كان معاشه بالإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً. . . فكانوا لذلك أشدّ الناس توحّشاً، وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب»[1].

ومعنى هذا أن العامل الاقتصادي هو المسؤول عما نرى في البدو عامة والعرب خاصة من توحش. فالعرب لا ينعزلون في القفار إذن لأنهم متوحشون بطبيعتهم، بل إن التوحش قد عرض لهم بسبب عامل اقتصادي بحت هو أن إبلهم لا تستغني في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر وورود مياهه الملحة. . .»[2]. فما نسمّيه بمزاج الأمة أو بطبيعتها إنما شأن سائر النظم الاجتماعية في نظر ابن خلدون، لأنه أيضاً نتيجة لوسائل الانتاج المستعملة عندها وعوائد حياتها. فهذا المزاج وهذه الطبيعة ليسا أمراً نهائياً لا يتغير ولا يتبدل، وإنما هو شيء طارىء تابع لوسائل الانتاج. فإذا تبدلت هذه الوسائل عند أمّة تبدّلت نظمها الاجتماعية وعوائد حياتها وتغيَّر بالتالي مزاجها السابق. بل إن الحيوانات نفسها كالظباء والبقر الوحشية والحُمُر يزول توحشها بمخالطة الآدميين وإخصاب عيشها، فيختلف حالها في الانتهاض والشدة «وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكوُّن السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد»[3]، وليس شيئاً ثابتاً. فالإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه.

ويربط ابن خلدون أيضاً بين استجادة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. ويعلّل ذلك بأن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً لأنه كسبه ومنه معاشه. فإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجّه إليها النّفاق كانت بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتُجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلّم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم. «وإذا لم تكن مطلوبة لم تنفق سوقها ولا يوجّه قصد إلى تعلّمها، فاختصت بالترك والإهمال[4]».

ويلاحظ ابن خلدون أن النشاط الاقتصادي وتزايد العمران والأعمال

---

(١) المقدمة ٢/٤١٣ - ٤١٢.

(٢) المقدمة ٢/٤١٢.

(٣) المقدمة ٢/٤٣٨.

(٤) المقدمة ٣/٩٢٨.

(تزايد الاستثمار) يولّد حلقات متزايدة الاتساع من النشاطات الاقتصادية الجديدة، وهذه تولّد أخرى، وهكذا، أي أن أثر التوسّع ليس وحيداً وإنما هو متكرر متضاعف. وهذه الفكرة العبقرية الأصلية لم تأخذ مداها في الفكر الاقتصادي الكلاسيكي، ولكنها قد أصبحت من أهم الأفكار الكينزية (نسبة إلى كينز) وقد دخلت علم الاقتصاد باسم نظرية المضاعِف Multiplier، ومؤدّاها أن زيادة الاستثمار تؤدي إلى زيادة الدخل القومي لا بنفس المقدار فقط، وإنما بمقدار يعادل عدة أضعاف الاستثمار الأوّل[1]. أنظر ما يقول ابن خلدون في هذا الصدد:

إن المكاسب إنّما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمتها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورةً، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنّق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتّخاذ الخدم والمراكب، وهذه كلها أعمال تُستدعى بقيمتها ويُختار المهرة في صناعتها والقيام عليها، فتنفُق أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخلُ المصر وخرجه، ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قِبل أعمالهم. ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته، واستُنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية. ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول، وكذا في الزيادة الثانية...»[2].

وهكذا فلم يعد أمام ابن خلدون بعد هذا الكلام إلاّ وضع النماذج الرياضية لحساب مقدار الكسب والدخل الذي تؤدي إليه زيادة أوّلية معينة في الاستثمار (العمران والأعمال) أي لتقدير قيمة المضاعف!

ويحذر ابن خلدون الدولة من الإحجام عن الإنفاق والإستثمار لما ينشأ عن ذلك من انكماش اقتصادي وكساد يؤدي في النتيجة إلى ضعف موارد الدولة نفسها. لقد عبر كينز عن هذه الفكرة بالاكتناز الذي يعني إحجام جزء من الدخل عن المشاركة في الاستهلاك، وبالتالي عن تنشيط الاستثمار، ويساوي ذلك نفس

---

(١) أنظر كلمة د. عارف دليلة: مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي. (أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب) المنعقدة بجامعة حلب ٥ ـ ٢ نيسان (ابريل) ١٩٧٧ صفحة ٨٨١ ـ ٨٨٣.

(٢) المقدمة ٣/٨٦٠.

المقدار الذي ينقص فيه الاستهلاك عن الدخل. ومن أجل سدّ هذه الثغرة طالب كينز الدولة بزيادة الانفاق العام الذي أصبح يغلب عليه الطابع الطفيلي غير الانتاجي في الدولة الرأسمالية المعاصرة. فعلى الدولة أن تنفق حتى في إستئجار العمال من أجل حفر الخنادق وردمها حسب تعبير كينز، بل أصبح على الدولة الرأسمالية بعد ذلك أن تخلق المشاكل وتشعل الحروب للمزيد من الإنفاق ولمعالجة أزماتها الاقتصادية فلا تتعطّل عجلة الانتاج الاحتكاري ودورة الأرباح الخيالية. وأما ابن خلدون فيطالب بتدخّل الدولة لتنشيط الإنتاج الذي يزيد في رفاه الأمة. يقول ابن خلدون:

«والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فُقدت فلم يصرفها في مصارفها، قلّ حينئذ بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلّت نفقاتهم جملة وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج. ذلك لأنّ الخراج والجباية، إنما تكون من الاعتمار والمعاملات ونَفاق الأسواق وطلب الناس للفوائد والأرباح، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج. فإن الدولة كما قلنا، هي السوق الأعظم، أم الأسواق كلها، وأصلها ومادتها في الدخل والخرج. فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضاً فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية[1]».

وهكذا نرى كيف كان ابن خلدون أماماً ورائداً في الاقتصاد الكلي بقدر ما كان كذلك في التاريخ والاجتماع وبقدر ما سيكون في الأخلاق كما سنرى في حينه. فهو يهتم هنا بحركة تجديد الانتاج الاجتماعي على مستوى الاقتصاد الشامل، وينطلق من المستوى الكلي ليبين أثر التغيرات الاقتصادية على المستوى الجزئي - الوحدة الإقتصادية. ويكون ابن خلدون في هذا التحليل الإقتصادي الكلي قد سبق جميع الإقتصاديين قاطبة، في وقت لم يكن الاقتصاد فيه قد تشابك وتعقد كما هو اليوم. ففي صميم البساطة لاحت له قوانين لم تتضح وتتبلور إلا في عصر

---

(١) المقدمة ٢/٦٧٩.

تعقد الإقتصاد وتشابك ظواهره وأفاعيله . وهنا تكمن عبقرية ابن خلدون .

وعلى كل حال أن ابن خلدون هو أوّل من أعطى العامل الإقتصادي اهميته وجعل منه أساساً من الأسس الرئيسة لتفسير تطور الأفراد والجماعات وفهم حياتهم السياسية والدينية والأخلاقية . وكذلك كان أول من نادي بأن الأحوال الاقتصادية لا تسير اعتباطاً وفق الأهواء والنزوات، بل لها قوانين ثابتة كسائر الأمور الطبيعية . ولئن كان ابن خلدون رائداً لأصحاب المدرسة الاقتصادية في أوربا، فإنه لم يغلُ غلو بعض أصحاب هذه المدرسة الذين جاءوا بعده فجعلوا من الاقتصاد العامل الوحيد الأوحد المؤثّر في المجتمع . فالعامل الاقتصادي عند ابن خلدون مجرد عامل من مجموعة أخرى من العوامل لا تقلّ عنه أهمية ، من شأنها أن تهذبه وتخفف من غلوائه حتى لا يجور أو يخرج عن السمت كالأقليم والسياسة والدين والتربية والتعليم .

وحسبُ ابن خلدون فخراً أنه أخرج الأبحاث الاقتصادية من نطاق التصوّرات المثالية والنصائح العملية والمناقشات الفقهية والدينية إلى نطاق البحث العلمي ، في وقت لم يكن في حسبان أحد أنها تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر الأشياء والموجودات . ولم يبدأ العلماء بالكشف عن هذه القوانين وتدوينها قبل النصف الأخير من القرن الثامن عشر : وهنا تظهر أصالة ابن خلدون .

٥ ـ العلم والتعليم

العلم والتعليم عامل هام يؤثر جداً في العمران البشري ويتأثر به . إنه نتيجة للعمران وعلة في وقت واحد فهو السبب في اختلاف الإنسان عن الحيوان أولاً والبدو عن الحضر ثانياً . ذلك أنَّ الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والسكنّ وغير ذلك ، وإنما يتميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والإجتماع المهيىء لذلك التعاون . . . فهو يفكر في ذلك كله دائماً لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل إختلاج الفكر أسرع من لمح البصر . وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع(١) .

ثم أن العلم والتعليم من أسباب اختلاف البدو عن الحضر . ذلك أن

(١) المقدمة ٣ / ٩٨٤ .

العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة. والسبب في ذلك إن تعليم العلم من جملة الصنائع، والصنائع إنما تكثر في الامصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة. فإن بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، زخرت فيها بحار العلم». ولما تناقص عمرانها انطوى ذلك البساط وفُقد العلم بها والتعليم[1] وأما البدو فإنهم أبعد الناس عن الصنائع، لأنهم هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلاحة والقيام على الأنعام، المقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن[2]، العاجزون عما فوقه، وأما الحضر فهم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم[3]. ولذلك فمن تشوّف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو، ولا بدّ له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها[4].

والعلم والتعليم لهما معنى واسع جداً عند ابن خلدون. فهو لم يفرّق بين التعليم النظري والتعليم العملي، بل لقد ربط بينهما في وحدة عقلية جسمانية منسجمة تعمل متناسقة متعاونة لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل «الملكة» التي هي عمل عقلي جسمي في آنٍ واحد. ولذلك يعد العلم والتعليم من جملة الصنائع لأن الصنائع إنما تكون بحصول الملكة. إذ الصنائع عنده تنقسم كما يقول « إلى ما يختصّ بأمر المعاش ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالها، ومن الثاني الوراقة - وهي معاناة الكتب بالإنتساخ والتجليد - والغناء والشعر وتعليم العلم[5].

وهذه الصناعة لا بدّ منها في كل مجتمع على درجة من التماسك والترابط أو - كما يقول ابن خلدونه «إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري»[6] وإن ما

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ - ٩٩١. انظر المناهج ٩٨٦ - ٩٩٠.

(٢) المقدمة ٢/٤١٣ - ٤٠٧.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤١٣.

(٤) المقدمة ٣/٩٩٠.

(١) المصدر السابق صفحة ٩٢٤.

(٦) المصدر السابق صفحة ٩٨٤.

يظهر على أهل الحضر من آثار الذكاء والكمال في العقل إنما هو «رونق الصنائع والتعليم»[1]. ومعنى ذلك بلغة العصر إن هذه الصناعة ظاهرة اجتماعية ضمن الظواهر الاجتماعية المميزة للجنس البشر. فهي تظهر في المجتمع نتيجة عقل الإنسان الذي يسعي إلى المعرفة وانتحال العلوم والصنائع. فلا بقاء للمجتمع المتحضّر إلا بهذه الصناعة ولا حياة له إلا بازدهارها واطّراد نموّها. فكلما تقدّم المجتمع واستبحر العمران كثرت العلوم وازدهرت. ولإثبات ذلك عقد ابن خلدون فصلاً بعنوان (فصل في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة) فتعلم العلم من جملة الصنائع، والصنائع إنما تكثر في في الأمصار لأنها أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال العمران عن هموم المعاش انصرف الناس إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع ويستشهد على ذلك بأحوال المدن الإسلامية الكبيرة فيقول: «واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة: لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستولت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم... ولما تناقص عمرانها.. انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام...»[2].

وهكذا فالعلم والتعليم من ظواهر العمران الحضري. فهما إذن مما يفرق بين البدو والحضر، وبالتالي هما من أسباب الإختلاف بين البدو والحضر. وكلما كان المجتمع أكثر استبحاراً في العلم والتعليم كان أكثر عمراناً. فالعلاقة إذن واضحة بين العلم واستبحار العمران. أو قل هي علاقة ديالكتيكية. فالعلم والتعليم ـ فضلاً عن أنهما ظاهرة من ظواهر العمران ـ أي نتيجة من النتائج المترتبة على العمران ـ هما أيضاً من العوامل المؤثرة في العمران، أي من الأسباب الفاعلة في العمران. فالعلم والتعليم كما ذكرنا أعلاه يعملان معاً لاكتساب مهارة أو لحذق معرفة حتى تحصل «الملكة»، وبهذه الملكة نفسها تحصل الصنائع. فإن «كل صناعة يرجع منها إلى النفس أثر يُكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف»[3]. ويقول ابن خلدون في

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٩٠.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٩٠ ـ ٩٩١.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٨٩.

موضع آخر: «وكل نوع من العلم والنظر يفيدها [النفس] عقلاً فريداً. والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة...»[1]. ثم ترتد هذه الملكة (أو الفكر) على الأشياء لتحدث فيها التغيير والتبديل. ذلك بأن «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادؤه»[2]. فبالتأمل في الأشياء ودراستها يقف الفكر على عللها وأسبابها وشروط فعلها وترتيب أفعالها، وأيها يجب تقديمه وأيها يجب تأخيره، وبهذه الطريقة يؤثر الفكر في الأشياء بقدر ما تؤثر الأشياء في الفكر «فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر (أي بالتفكر) في هذه المرتبات لتوقف بعضها على بعض»[3]. وهكذا «استولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته (الفكر) وتسخيره... فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان، وعلى قدر حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مُرتَّبةٍ تكون إنسانيته»[4].

هذا ولا بد للعلم والتعليم من معلم ينتقل به تراث المعرفة من السّلف إلى الخلف، وللاتصال الشخصي هنا أهمية كبيرة من نجاح التعليم وتمكين العلم من النفس. ولقد فطن ابن خلدون لهذه الناحية حينما بحث في فوائد الرحلة في طلب العلم ولقاء المشيخة، أي المشايخ أرباب الاختصاص. فذكر «أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتحلون به من المذاهب والفضائل، تارة علماً وتعليماً ولقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول الملكات ورسوخها... فالرحلة لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال»[5]. وهذا الرأي مهم جداً من الناحية التربوية، وذلك لأن الاتصال الشخصي ولقاء المشيخة ومباشرة رجال الاختصاص أشد رسوخاً

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٦.

(٣) المصدر السابق صفحة ٩٧٧.

(٤) المصدر السابق ٤/١٢٤٥.

(٥) المقدمة ٤/١٢٤٥.

وأكثر فائدة من مجرد الاكتفاء بقراءة الكتب لما يتوافر للتعليم في هذه الحالة من عوامل أهمها الاستماع والنظر وما يتصل بهما من ضروب التأثير والانفعال المرتبط بالكلام والحركة والإلقاء وكافة أنواع التصرفات الشخصية الأخرى. فالمادة العلمية كلما تعددت وسائل تحصيلها زادت في النفس رسوخاً وكان استيعابها أقوى.

فالطريق الطبيعي لتحصيل المعرفة هو التجربة الشخصية والخبرة والمعاناة وهو طريق طويل. «وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولَقِن عنهم ووعي تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فقد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناؤه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة. فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسُد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور «من لم يؤديه والداه أدبه الزمان». أي من لم يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه ـ وفي معناهما المشيخة والأكابر ـ ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام، فيكون الزمان معلمه ومؤديه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه[1]».

ويفرق ابن خلدون في نظريته التعليمية هذه بين التعليم المنتج والتعليم غير المنتج أو العقيم. فالتعليم المنتج هو الذي يثقف عقل صاحبه ويزيد مداركه ويوسع آفاقه ويساعده على الخلق والتوليد. فالفكرة الجديدة التي تنبثق من عقل الإنسان ترتد إلى النفس فتثير فيها من جديد أفكاراً أخرى وتزيدها قدرة على التوليد وانثيال المعاني، «فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة وكَيْس في الأمور»[2]، وعن هذا العقل تنشأ العلوم والصنائع، كما أن العلوم والصنائع التي ينتحلها الإنسان من الخارج تساعده على قبول المزيد منها وتورثه مضاء وإضاءة. يقول ابن خلدون:

«ولا شك أن كل صناعة مَرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً جديداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ بها العقل لسرعة الإدراك

(١) المقدمة ٣/٩٧٩ ـ ٩٧٨.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٧٢.

للمعارف... وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الإنسان ذكاء في عقله وإضاءة في فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، إذ قدمنا أن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كَيْساً لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية»[1].

وهذه العملية المتبادلة بين العقل ومنتجاته عملية مستمرة عند أصحاب الأفكار المنتجة لا تقف عند حد. وهذه نظرية سديدة في علم النفس التربوي الخلدوني. فكل فكرة جديدة تنبثق من عقل الفرد، وكل خبرة يعانيها، وكل معرفة يحصل عليها، تؤثر في عقله ويظهر هذا التأثير في حياته وسلوكه وتفاعله مع المخلوقات والأشياء.

هذا هو العقل المنتج الذي يثقفه التعليم فيزيده قوة انتاج. لكن هناك عقولاً غير منتجة لا يؤثر فيها التعليم فتكتفي بكثرة الحفظ عن ظهر قلب وبذل الجهد في سبيل اتقانه. ولشد ما ينتقد ابن خلدون هذا النوع من التعلم فتخال أنك أمام ناقد عصري فذ. فالإهتمام بالحفظ من شأنه أن يصرف المتعلم عن إجادة العلم والنفاذ إلى لبه. فالتعليم صناعة إنما غايتها إثبات ملكة العلم في نفوس المتعلمين، لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم، وذلك إنما يتم «بحصول ملكة في الإحاطة بمبادىء العلم وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه المَلَكة لم يكن الحذق في ذلك المتناول حاصلاً. وهذه المَلَكة هي غير مجرد الفهم والوعي[2]. فالوعي مشترك» بين من شدا في ذلك الفن وبين من هو مبتدىء فيه وبين العامي الذي لم يُحصِّل علماً وبين العالم النحرير. والمَلَكة إنما هي للعالم أو الشادي في الفنون دون من سواهما. فدل على أن هذه الملكة غير الفهم والوعي»[3]. فالحفظ لا يورث صاحبه هذه الملكة بل يُبقيه في مرحلة الفهم والوعي. ويُمثل ابن خلدون لذلك بالتعليم الذي كان سائداً في أقطار المغرب، ذلك التعليم الذي لم يساعد المتعلمين على حصول الملكة والحذق في العلوم[4]. لأن جل ما كان فيه إنما هو الإهتمام بالحفظ والعناية

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٨٩.

(٢) المقدمه ٣/٩٨٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق ٩٨٧.

بالاستظهار وإهمال النقاش والمناظرة في المسائل العلمية ، فإن « أيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية ، فهو الذي يُقرب شأنها ويحصل مرامها . فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من إعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يعارضون . وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة. فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم . . . »[1] فالمطلوب في التعليم إنما هو إذن تكوين ملكة التصرف في العلم والتعليم » وهذه « الملكة » كما يُسميها لا تحصل أبداً بمجرد حفظ فروع العلم وأصوله ، فلا بد من المحاورة والمناظرة والمفاوضة والنقاش في مواضيع العلم المختلفة . وما كل متعلم بقادرٍ على ذلك ، فإنما الناس مراتب ودرجات ، فاستحكم العلم والتعليم عند فريق وعقم العلم والتعليم عند فريق ، فمنذ كان الناس، كان التفاوت والتفاضل بين الفريق والفريق. فإنما بالفكر يسمو الفريق على الفريق .

فالعلم عند ابن خلدون إذن علمان: علم حفظ وحشو للذاكرة لا يحصل منه صاحبه على طائل وعلم يورث ملكة التصرف في العلم والتعليم وهو مدخل إلى الخلق والإبداع. وكذلك ينقسم العلم عند ابن خلدون إلى علمين ولكن من وجهة نظر أخرى وهي وجهة النظر الإخلاقية. وهذه الوجهة لا شأن لها بالإبداع، إذ قد يكون الإنسان مبدعاً ولكنه في الوقت ذاته لص فاسد الأخلاق. بل أن الإبداع قد يجعل صاحبه أقدر على الغش والخداع. ومن هنا فالعلم عند ابن خلدون علم بالقول وعلم بالاتصاف. فهو من معرض كلامه على التوحيد يؤكد أن التوحيد ليس هو الإيمان فقط، فإن ذلك من حديث النفس الذي لا طائل تحته، «وإنما الكمال في حصول صفة منه تتكيف بها النفس، كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد، وتفريغ القلب من شواغل ما سوى المعبود، حتى ينقلب المريد السالك ربانياً»[2]، أي حتى تصير الربانية حالاً له لا مجرد علم يتمتم به. «والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف[3]» ويشرح ابن خلدون ذلك بمثال يوضحه وهو مثال

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر صفحة ١٠٣٨.

(٣) المصدر السابق.

الرحمة باليتيم. فهناك فرق كبير بين مجرد العلم بان هذه الرحمة قُربة إلى الله تعالى مندوب إليها وبين الاتصاف بهذه الرحمة وحصول ملكتها وصيرورتها عادة وطبيعة راسخة في النفس. فكلنا نقول بالرحمة ونعترف بها ونذكر مأخذنا من الشريعة، ومع ذلك فقد يرى أحدنا «يتيماً ومسكيناً من أبناء المستضعفين فيفرّ منه ويستنكف أن يباشره. فضلاً عن التَمَسح عليه للرحمة. وما بعد ذلك من مقامات العطف والحنو والصدقة. فهذا [الشخص] إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم [فقط] ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والإعتراف بان رحمة المسكين قربة إلى الله تعالى مقام أخر أعلى من [المقام] الأول وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيماً أو مسكيناً بادر إليه ومسح عليه والتمس الثواب في الشفقة عليه، لا يكاد يصبر عن ذلك ولو دُفع عنه، ثم يتصدق عليه بما حضره من ذات يده. وكذا علمك بالتوحيد مع اتصافك به. والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورةً أوثق مبنىً من العلم الحاصل قبل الإتصاف. وليس الإتصاف بحاصل من مجرد العلم حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق»[1]. فإن العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع. وهو علم أكثر النظّار. والمطلوب هو العلم الحاليّ، أي الذي يصبح حالاً وعادة راسخة. فكمال العلم إنما هو في هذا. فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني، أي الحاصل عن الإتصاف فالمطلوب إنما هو حصول ملكة راسخة في النفس مانعة من الانحراف. فالملكة إذا استقرت عسُر على النفس مخالفتها لأنها أصبحت بمثابة الجبلّة والفطرة. وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. فالإيمان هو أصل التكاليف وينبوعها. وهو «ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستولية على القلب. فيستتبع الجوارح وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني، وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه»[2].

---

(١) المصدر السابق صفحة ١٠٣٩.

(٢) المصدر السابق صفحة ١٠٤٠.

٦ ـ التقليد والمحاكاة

رأينا أن ابن خلدون يحث على الرحلة في طلب العلم ولقاء أهله، لأن في ذلك مزيد كمال في التعليم. وفي هذا اللقاء المباشر بين المتعلم والمعلم يظهر بجلاء أثر التقليد في نفوس المتعلمين الذين يستهويهم مبدأ التفوق العلمي أو هالة الكمال التي تحيط بمن يتلقون العلم عنه. لذلك يؤكد ابن خلدون أن للتقليد أهمية بالغة في مجال العلم والتعليم والتربية، سواء في مجال اقتداء المتعلم وتأثره بأخلاق معلمه وسلوكه، أو من حيث تسهيل عملية التعلم نفسها، إذ إن التقليد من شأنه اختصار عامل الزمن في تحصيل المعارف والتخفيف من المعاناة اللازمة لكل فرد إذا أراد الاقتصار على تجربته الشخصية وحدها دون الاعتماد على تجارب الآخرين ومكتسباتهم. فالأصل في المعاني الجزئية أنها تُدرَك بالتجربة وبها تُستفاد لأنها «تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يُسِّر له فيها، مقتنصاً له بالتجربة من الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً، وتحصل في ملابسته الملكة في معاملة أبناء جنسه. ومن تتبع ذلك سائر عمره حصل له العثور على كل قضية قضية ولا بد، بما تسعه التجربة من الزمن. وقد يسهل الله على كثير من البشر تحصيل ذلك في أقرب من زمن التجربة إذا قلّد فيها الآباء والمشيخة والأكابر ولقن عنهم ووعى تعليمهم، فيستغني عن طول المعاناة في تتبع الوقائع واقتناص هذا المعنى من بينها. ومن فَقَد العلم في ذلك والتقليد فيه أو أعرض عن حسن استماعه واتباعه طال عناؤه عن التأديب بذلك... وهذا معنى القول المشهور: من لم يؤدبه والداه أدبه الزمان. أي من لم يلقن الآداب في معاملة البشر من والديه ـ ومن معناهما المشيخة والأكابر ـ ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقعات على توالي الأيام فيكون الزمان معلمه ومؤدبه...».

نرى من هذا أن ابن خلدون يؤكد أهمية مبدأ التقليد في التعليم لأنه يُخفف من معاناة المتعلم ويختصر زمن التجربة. فلولا تقليد الصغار للكبار وتقليد الجاهل للعالم لطالت التجربة وأشتد العناء ولكان الدهر وحده معلم الإنسان ومؤدبه، وما أسوأه عندئذ من معلم! فالتقليد هنا ضروري لأنه خفف المؤونة واختصر الزمن...

واللغة أيضاً تنتقل من جيل ألى جيل من طريق التقليد والتلقين، وذلك باستعمال المفردات اللغوية وتراكيبها اللفظية في المخاطبة. «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم، كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولاً ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك، ثم لا يزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك مَلَكة وصفة راسخة ويكون كأحدهم. هكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل الى جيل وتعلمها العجم والأطفال. وهذا معنى ما تقوله العامة من أن اللغة للعرب بالطبع، أي بالملكة الأولى التي أُخذت عنهم ولم يأخذوها عن غيرهم»[١].

هذه هي أهم أنواع التقليد الحاصلة بين البشر في المجتمعات الأنسانية التي يتحدث عنها ابن خلدون. ونحن لو أمعنا النظر في فعل التقليد نفسه لرأينا أنه الخطوة الأولى نحو تكوين مجمل العادات في المجتمع. إذ نتيجة لممارسة الأفراد لعملية التقليد تتكون لديهم بمرور الزمن عاداتهم وتقاليدهم المميزة لهم. وهذه الكتسب طابع الالزام والضغط في المجتمع لأنها ستصبح أطر التفكير وضوابط السلوك لجميع الأفراد.

ولكن التقليد لا يمنع المجتمع من الحركة والتبدّل، لأنه إذا كان التقليد والمحاكاة عامل تثبيت وترسيخ وجمود وسكون، فإنه هو نفسه أيضاً عامل تحريك ودينامية نتيجة لتقليد الأدنى للأعلى والأعلى للأدنى والغالب للمغلوب والمغلوب للغالب في عملية مستمرة من التعامل والتفاعل والاخذ والعطاء تكفي وحدها لإثارة المجتمع، فكيف إذا تدخلت العوامل الأخرى المؤثرة في العمران والتي من شأنها حركية المجتمع وإلهاب ديناميته؟ وإلاّ لسكن على حال واحدة كسكون الأموات. «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطّن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في

(١) المقدمة ١٢٦٩/٤.

الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سُنة الله قد خلت في عباده»[1]

لكن كيف يحدث هذا التغير في العادات، وبالتالي كيف تدبّ الحركة في المجتمع؟ «والسبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد، أن عوائد كلي جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكمية: الناس على دين الملك. وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد مَنْ قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذكل. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأوّل. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة الجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة»[2].

هنا يبيّن لنا ابن خلدون كيف أن التقليد يعقبه تبدل في العوائد نتيجة للمزج بين عوائد الأمم والشعوب المتعاقبة على الحكم. أن هذا المزج يتكرر كلما توالت الدول على السلطة. وتتدرّج المخالفة في العوائد تبعاً لهذا التعاقب المستمر فتكون بسيطة أول الأمر، ثم تشتد المخالفة حتى تنتهي إلى التباعد والتباين التام، وبذلك تتكون عادات جديدة في المجتمع، وتنقرض أخرى بمضي الزمن نتيجة للمحاكاة والتقليد ولسائر العوامل الأخرى والمؤثرة في العمران التي تقدم ذكرها.

والتقليد له قانون معين يخضع له الفرد والمجتمع وينتج عنه الكثير من الحركة والتطوّر. وهو يسري أفقياً وعمودياً لشتمل أعضاء المجتمع بأسره. كما يعبر عن سيكولوجية معينة لها خصائصها ومميزاتها «فالمغلوب مولّع أبداً بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده»[3]، وعمدة ذلك ما يشعر به الإنسان من ضعف حيال أولئك الذين يرى نفسه محتاجاً إلى تقليدهم. يقول ابن خلدون متابعاً كلامه السابق: «والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه: إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تُغالِط به من أن انقيادها ليس لغلبٍ طبيعي إنما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت

(١) المقدمة ١/٢٥٢.

(٢) المقدمة ٢٥٣.

(٣) المقدمة ٢ / ٤٥٠.

بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه ـ والله أعلم ـ من أن غلب (أي غلبة) الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب»[1]. والمقلّد لا يرى فيمن يقلده إلا المظاهر المادية عادة «ولذلك ترى المغلوب يتشبّه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله [الظاهرة]»[2]. والأبناء يقلدون آباءهم لما يرونه فيهم من كمال. وبنفس هذه الروح يقلّد المحكومونه حاكميهم «وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى أنه إذا كانت أمّة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير»[3]. ثم يرتفع ابن خلدون إلى قمة عظمته عندما يرى في ظاهرة التقليد نذيراً بشرٍّ مستطير. فقانون التشبّه بالأقوى يهيىء للباحث إمكانيات التنبوء بما يخبئه المستقبل للمقلّد على ضوء الحاضر. فما دام القانون ينصّ على هوان شأن المقلّد، فإن في قيام البقية الباقية من عرب الأندلس بتقليد الإسبان ـ الذين كانوا في السابق محكومين من قبل العرب ـ في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل على الجدران والمصانع والبيوت بعد أن كانوا هم القدوة ـ في كل ذلك ما ينذر بغلبة الاسبان وسقوط العرب. وبتعبير ابن خلدون إن كل أولئك «من علامات الاستيلاء، والأمر لله»[4] أي استيلاء القوي المقتدي به على المقتدي الضعيف الذي ليس له من الأمر شيء. لقد خرج الأمر من يد المسلمين وانتقل إلى أعدائهم. لقد انقلبت الأوضاع فالقوي صار ضعيفاً والضعيف صار قوياً وبقي القانون الأساسي «العامة على دين الملك»[5]. لقد كان الإسبان في أول الأمر على دين الملك العربي وها هم العرب الآن يصبحون على دين الملك الإسباني «إذ الملك غالب لمن تحت يده، والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم».

---

(١) المقدمة ٢ / ٤٥٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٤) المصدر السابق صفحة ٤٥١.

(٥) المصدر السابق.

وكما أن المغلوب مولع بالإقتداء بالغالب، فإن الغالب أيضاً لا يستغني ـ رغم قوته ـ عن الإقتداء بالمغلوب، ويسري إليه الكثير من عوائده دون أن يتخلى عن مقوماته الأساسية تخلّي الضعيف المغلوب عنها. وبذلك تختلط عوائد الدولة الخالفة بعوائدالدولة السالفة وينشأ عن ذلك مزيج اجتماعي جديد، وتبدأ مرحلة جديدة من مراحل الإنتقال والتطوّر. فإن «أهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك»[1] كما يقول ابن خلدون. ويقول أيضاً في موضع آخر من المقدمة: وأهل الدول أبداً مقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغالب يأخذون. ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم، واستخدموا بناتهم وأبناءهم، ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة، فقد حُكي أنهم قدم لهم المرقّق[2] فكانوا يحسبونه رقاعاً، وعثروا على الكافور فاستعملوه في عجينهم ملحاً، وأمثال ذلك كثير. فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقَوَمَة عليهم أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه، مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله، فبلغوا الغاية في ذلك، وتطوروا بطور الحضارة والترف في الأحوال، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون والخُرثي[3]، وكذلك أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس، فأتوا من ذلك وراء الغاية[4] وهكذا «تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة: فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة بني أمية بالاندلس الى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد، وانتقلت حضارة بني العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم الى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين. وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحارة؛ إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من

---

(١) المقدمة ١/٢٥٣.

(٢) نسيج خاص.

(٣) أثاث البيت.

(٤) (المقدمة ٤٨٨ ـ ٤٨٩.

توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة. فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله»[1].

ولا يفوتنا أن نذكر أخيراً في دراستنا لظاهرة التقليد عند ابن خلدون أن نُسجل لهذا الأخير إحرازه قصب السبق على غبريال تارد رائد نظريات التقليد في أوروبا بأكملها. فقد أشار تارد G. Tardes في دراساته لظاهرة التقليد والمحاكاة في المجتمع وعلاقتها بالتكرار إلى أن جميع ظاهرات الحياة الإجتماعية من لغة ودين وقانون وغيرها، إنما هي مظاهر نفسية تعتمد في نشأتها وتطورها على التقليد والمحاكاة ومجهودات الأفراد. وهو يرد أيضاً جميع أنواع السلوك الإنساني في المجتمع إلى عامل الترديد والتكرار. فالفرد في رأي تارد، يحاكي نفسه أولاً ثم يحاكي الآخرين»[2].

***

وهكذا يتبين لنا ـ في ختام حديثنا عن العوامل المؤثرة في الإجتماع عند ابن خلدون ـ كيف أن المجتمع في مذهب هذا الأخير، أو العمران إذا أردنا إستعمال مصطلحه، لا يثبت على حال واحدة بل هو في حركة دائمة كأي شيء فيهذا الكون. ولا يقتصر الأمر على ما ذكرنا من عوامل مؤثرة في العمران ومحركة له. فهناك عوامل أخرى مؤثرة في العمران غير ما ذكرنا، وقد تكون أكثر أهمية ولكنها منثورة هنا وهناك في (المقدمة) هي أيا مسؤولة عن حركة التاريخ، من ذلك مثلاً «السعي في المعاش والإعتماد في تحصيله من وجوهه وإكتساب أسبابه... ومنها العمران وهو التساكن والتنازل من مصر أو حُلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش»[3]. بل إن دوافع الإجتماع عوامل محركة للتاريخ والعمران، فإن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجة واحدة من حاجاته كالغذاء مثلاً فلاً عن حاجاته الأخرى، «غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير، من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكل حبه من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله

(١) المقدمة ٢/٤٩٢.

(٢) د. مصطفى الخشاب. علم الاجتماع ومدارسه، المدارس الاجتماعية المعاصرة. الكتاب الثالث صفحة ١٦.

(٣) المقدمة ١/٢٧٠.

حباً إلى أعمال الاخرى أكثر من هذه : من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة . . . ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد . . . وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الإستعانة بأبناء جنسه . . . فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحدة من الحيوانات العجم سيما المفترسة ، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة ، ولا تفي قدرته أيضاً بإستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها وكثرة الصنائع والمواعين المعدة لها »[1] .

ومن العوامل المؤثرة في العمران والمحركة له أيضاً انتقال الدولة من طور البداوة إلى الحضارة . « فطور الدولة من أولها بداوة ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفع وإتساع الأحوال ، والحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فلكل واحد منها صنائع في إستجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً»[2] .

ومنها أيضاً «التنازع لازدحام الأغراض»[3] وما ينتج عن ذلك من هرج وفتنة واختلاط وقتل. فالإنسان كما تقدم «محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاونة عند اتحاد الأغراض إلى المنازعة والمشاجرة، فتنشأ المنافرة والمؤآلفة والصداقة والعداوة، ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل»[4].

تلك هي باختصار أهم، العوامل المؤثرة في العمران والتي هي السبب في حركة التاريخ عند ابن خلدون. وقد لخص هذه الحركة الكبيرة في هذه الأسطر القليلة: فإن «أحوال العالم الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»[5]

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .
(٢) المقدمة ٢/ ٤٨٨ .
(٣) المصدر السابق صفحة ٥١٩ .
(٤) المقدمة ٣/ ١٩٧٨ .
(٥) المقدمة ١/ ٢٥٢ .

وعندما يبلغ التبدل أقصاه يأتي على كل شيء: «وإذ تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[1].

الصحة والحضارة في مقدمة ابن خلدون(*)

يعتقد البعض أن العلاقة بين الأحوال الصحية والبيئة الحضارية لم تتضح أهميتها إلا في هذه الأيام، بينما نجد من خلال دراستنا لمقدمة ابن خلدون أن هذه العلاقة قد احتلت حيزاً كبيراً من (المقدمة) حيث نراه رائداً طليعياً في علم الوبائيات والبيئات ، رغم أنه لم يكن على شيء من العلوم الطبية . فإن ابن خلدون في تحليله للعوامل البيئية التي تؤثر في صحة الإنسان وفي مجرى حياته توصل إلى استنتاجات نظرية وتطبيقية لم تفقد أهميتها حتى في العصر الحديث .

هذا ما نحاول ابرازه هنا من خلال بعض النصوص المثورة هنا وهناك في (المقدمة) والتي تدل على عبقرية صاحبها وعلى المستوى العلمي والعقلي الذي بلغته الحضارة العربية والإسلامية في أيامه.

هناك ثلاث قواعد أساسية ينطلق منها ابن خلدون في تبيانه لدور العوامل العامة التي تؤثر في الصحة:

الأولى هي أن أصل الأمراض كلها إنما هو من الأغذية[1] .

الثانية هي أن الجوع هو الدواء العظيم[3] .

الثالثة هي إن أصل الأمراض ومعظمها هي الحميات التي تنتج عن تعفن

---

(١) المصدر السابق صفحة ٢٥٨.

(*) عنوان الكلمة التي ألقاها الزميل الدكتور أحمد عروة في الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب ، وهي الندوة التي انعقدت في معهد التراث العلمي العربي التابع لجامعة حلب في الفترة ما بين ٢١ - ٢٥ نيسان (ابريل) ١٩٨٧ والتي كان لي شرف المشاركة في ابحاثها . وستكون هذه الكلمة عمدتنا هنا. وهي الآن بين يدي مطبوعة على الكاتبة، ولا تزيد عن بضع صفحات قصيرة ، وهي لن تنشر قبل أن تنشر جميع أعمال الندوة الأخيرة ولذلك أكتفي بالتلخيص هنا دون الإشارة إلى رقم الصفحة وإن كنت سأدخل بعض التعديلات الطفيفة .

(٢) المقدمة ٣/ ٩٤٥.

(٣) المصدر السابق.

الممتزجات في البدن وظهور حرارة غريبة تسمى بالحمى[1].

والعوامل المؤثرة في الصحة أربعة:

١ ـ نظام الأكل والغذاء.

٢ ـ خصائص البيئة الطبيعيةالتي تشمل الأهواء والحياة والأقاليم.

٣ ـ خصائص البيئة البشرية بما في ذلك الكثافة السكانية والمميزات العمرانية.

٤ ـ ممارسة الرياضة البدنية.

وهذه العوامل تختلف في كيفياتها وتأثيراتها باختلاف البيئة الحضارية. ويقارن ابن خلدون بين الأحوال الصحية في المجتمعين الحضري والبدوي ويلاحظ أن الأمراض تكثر خاصة في المجتمع الحضري.

يقول ابن خلدون عن المجتمع الحضري فيما يتصل بموضوعنا:

«ووقوع هذه الأمراض من أهل الحضر والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها. وكثيراً ما يخلطون بالأغذية من التوابل والبقول والفواكه رطباً ويابساً في سبيل العلاج بالطبع. ولا يقتصرون في ذلك على نوع أو أنواع، فربما عددنا في اليوم الواحد من ألوان الطبخ أربعين نوعاً من النبات والحيوان، فيصير للغذاء مزاج غريب. وربما يكون غريباً عن ملاءمة البدن وأجزائه. ثم إن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. والأهوية منشطة للأرواح ومقوية بنشاطها الأثر الحار الغريزي في الهضم. ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار، إذ هم في الغالب وادعون ساكنون لا تأخذ منهم الرياضة شيئاً ولا تؤثر فيهم أثراً...»[2].

ويقول ابن خلدون في المجتمع البدوي.

«واما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع أغلب عليهم لقلة

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٦.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩٤٧.

الحبوب، حتى صار لهم ذلك عادة،وربما يُظن أنه جبلّة لإستمرارها. ثم الأدم قليل لديهم أو مفقودة بالجملة. وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها ويقرب مزاجها من ملاءمة البدن. وأما اهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات إن كانوا آهلين (مقيمن) أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن (رُحّل). ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل أو الصيد أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم في حاجاتهم، فيحسن بذلك كله الهضم ويجود ويُفقد إدخال الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وابعد عن الأمراض)[1].

أنا لا اعتقد أن التحليل الخلدوني فيه مجافاة للحقيقة بل العكس هو الصحيح. فإن أمراض الحضارة أكثر انتشاراً في المدن منها في الأرياف ولئن بدأت تتسرب إلى الأرياف فلأنها تابعة لها في مكوناتها السكنية والبشرية نتيجة لإنعدام المسافة بينها وبين المدن بعد تقدم وسائل الموصلات، ولخضوعها لغوط التصنيع والتطور العمراني. بل إن الكثير من المشاريع الصناعية بدأت تقوم في الأرياف. ثم إن نوعية الأمراض قد تختلف من مكانٍ إلى آخر. فإن الأمراض السائدة في المدن هي من النوع الإنحلالي dégénératif كأمراض القلب والشرايين وغط الدم وأمراض المفاصل والسكري والسرطان. وأما الأرياف فتكثر فيها أمراض التعفن الجرثومي والطفيلي. وهنالك على كل حال تفاوت في ذلك حسب المناطق ومستويات التنمية. لكن ذلك لا يمنع أبداً أن الأمراض المنتشرة في المدن تخضع للعوامل التي أوردها ابن خلدون، بل إن هذه العوامل تتفاقم وتزداد خطورة يوماً بعد يوم سواء من حيث الكم أو من حيث الكيف. فإذا تذكرنا العزلة التي كانت تعيش فيها المناطق الريفية في الماضي أعطينا كل الحق لنظريات ابن خلدون في هذا الباب. وحتى المجتمع البدوي الذي هو أكثر عزلة من المجتمع الريفي وأبعد في الفقر مجالاً، فهو وإن كان أقل تعرضاً لأمراض الحضارة فإنه ليس خالياً منها.

ولما كان الطب صناعة من الصنائع فإنه ينطبق عليه كل ما ذكره ابن خلدون عن الصنائع وعلاقاتها بالحضارة والبداوة وقانون العرض والطلب. ويقول ابن خلدون:

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٨.

« هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصار لما عرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء، ودفع المرض عن المرضى، بالمداواة حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم[1]».

ولما كانت الأمراض أكثر انتشاراً في المدن والأمصار فإن الطلب يكثر فيها بقدر تلك الحاجة...

«... فكان وقوع الأمراض كثيراً في المدن والأمصار، وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم إلى هذه الصناعة»[2].

«وأما أهل البدو... فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد عن الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب. ولهذا لا يوجد الطبيب في البادية بوجه. وما ذاك إلا للاستغناء عنه، إذ لو احتيج إليه لوُجد، لأنه يكون له بذلك في البدو معاش يدعوه إلى سكناه»[3].

ويؤخذ على ابن خلدون مغالاته في أهمية قانون العرض والطلب في زيادة الخدمات الطبية في المدن عنها في القرى. فمع أن هذا القانون يحتل مكانة أساسية في النظم الاقتصادية الحديثة فإن كثافة الخدمات الصحية والطبية إذا كانت مرتفعة في المدن الكبيرة لها أسباب أخرى لا تقتصر على كثرة الطلب، بل هناك الحاجة النفسية إلى الرفاهية والراحة وتوفر الامكانات المالية التي تشجع الخدمات الطبية. كما أن كثرة العرض في المدينة تزيد على الطلب. ثم إن الطلب إذا كان ينقص في البادية والأرياف - وهذه مسألة مشكوك فيها - فذلك لا يعني إن الحاجة إلى الطب مفقودة فيهما، بل كثيراً ما يلجأ المرضى إلى المدن حيث يجدون وسائل العلاج أكثر توفراً، فضلاً عن أن الأطباء يتقاعسون عن السكن في الأرياف لعدم رضاهم عن الأحوال المعاشية فيها.

ويؤكد ابن خلدون أن ظهور الأمراض وانتشارها يرجعان إلى عوامل وأسباب مساعدة توجد في البيئة الطبيعية والبشرية، ومن هذه العوامل الكثافة السكانية والعمران وتعفن الهواء وركوده ومجاورته للحياة الفاسدة...

(١) المصدر السابق صفحة ٩٤٥.

(٢) المصدر السابق صفحة٩٤٨.

(٣) المصدر السابق.

فالوفيات إنما تكثر في المدن الكبيرة «ولهذا أيضاً فإن المَوْتان[1] يكون في المدن الموفورة العمران أكثر من غيرها كمصر بالشرق وفاس بالمغرب[2].

ثم إن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات»[3] . فيحدث المَوْتان «وسببه في الغالب فساد الهواء بكثرة العمران لكثرة ما يخالطه من العفن والرطوبات الفاسدة . وإذا فسد الهواء ـ وهو غذاء الروح الحيواني ومُلابسه دائماً فيسري الفساد إلى مزاجه . فإن كان الفساد قوياً وقع المرض في الرئة . وهذه هي الطواعين وأمراضها مخصوصة بالرئة . وإن كان الفساد دون القوي والكثير ، فيكثر العفن ويتضاعف ، فتكثر الحميات في الأمزجة وتمرض الأبدان وتهلك . وسبب كثرة التعفن والرطوبات الفاسدة في هذه كله كثرة العمران . . . »[4] . فإن « تخلل الخلاء والقفر بين العمران ضروري ، لكون[5] تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ، ويأتي بالهواء الصحيح»[6].

ولذلك فإن مما ينصح به ابن خلدون عند تشييد المدن حسن اختيار مواقعها. فيقول في فصل يعدد فيه ما تجب مراعاته في أوضاع المدن وما يحدث إذا غُفل عن تلك المراعاة: «ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض، فإن الهواء إذا كان راكداً خبيثاً أو مجاوراً للمياه الفاسدة أو مناقع متعفنة أو مروج خبيثة، أسرع إليه العفن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة. وهذا مشاهد.

«والمدن التي لم يراعَ فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب. وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بأفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقها يخلص من حمى العفن بوجه. . . والذي يكشف لك الحق في ذلك إن هذه الأهوية العفنة أكثر ما يهيئها لتعفين الأجسام وأمراض الحميات ركودها، فإذا

---

(١) أي كثرة الوفيات بالتعبير الحديث.

(٢) المقدمة ٢/٧١٠.

(٣) المقدمة ٣/٩٤٨.

(٤) جديد . . . ابن خلدون.

(٥) في الأصل «ليكون» والأصح «لكون».

(٦) المصدر السابق.

تخللتها الريح وتفشّت وذهبت بها يميناً وشمالاً خف شأن العفن والمرض البادي منها للحيوانات. والبلد إذ كان كثير الساكن[1] وكثرت حركات أهله فيتموج الهواء ضرورةً وتحدث الريح المخللة للهواء الراكد، ويكون ذلك معيناً على حركته وتموجه، وإلاّ بقي ساكناً راكداً، وعظم عفنه وكثر ضرره. وبلد قابس هذه كانت عندما كانت أفريقية مستجدة العمران كثيرة الساكن، تموج بأهلها موجاً، فكان ذلك معيناً على تموج الهواء واضطرابه وتخفيف الأذى منه، فلم يكن فيها كثير عفن ولا مرض. وعندما خف ساكنها ركد هواؤها المتعفن بفساد مياهها، فكثر العفن والمرض. فهذا وجهه لا غير. وقد رأينا عكس ذلك في بلاد وُضعت ولم يُراعَ فيها طيب الهواء وكانت أولاً قليلة الساكن فكانت أمراضها كثيرة، فلما كثر ساكنها انتقل حالها عن ذلك. وهذا مثل دار المُلك بفاس لهذا العهد المسمى بالبلد الجديد. وكثير من ذلك في العالم»[2].

وغني عن البيان أن ابن خلدون كان يجهل دور الحيوانات الناقلة للعدوى والمسؤولة عن انتشار الأمراض الوبائية ومنها الطاعون والتيفوس والملاريا. ولكن ملاحظاته المتعلقة بأضرار المياه الراكدة والأهواء المتعفنة لم تفقد أهميتها.

ثم إن حمى العفن التي يشير إليها ابن خلدون في جو قابس تعني حمى البلودبسم أو الملاريا التي عمّت المنطقة لما تتميز به طابع فلاحي تكثر فيه المياه الراكدة والمستنقعات التي تساعد على تكوين البعوض الناقل للملاريا.

وأخيراً يقع ابن خلدون في خطأ عجيب وهو ربطه بين كثرة السكان وتموج الهواء وتنقيته، فضلاً عمّا في ذلك من تناقض مع ما ذكره من قبل عن علاقة الكثافة السكانية بالأوبئة وكثرة الوفيات!! فكثرة السكان ليست سبباً في صحة البيئة إنما صحة البيئة هي المسؤولة عن تكاثر العمران والكثافة السكانية.

ويربط ابن خلدون بين المجاعات وبين الفتن وبين ارتفاع نسبة المَوَتان. فالفتن قد تبعد الناس عن الفلاحة وعن احتكار الزرع فتحدث المجاعة. كما إن المجاعة قد تكون نتيجة لتغيرات طبيعية مناخية. يقول ابن خلدون:

«وأما كثرة المَوَتان فلها أسباب من كثرة المجاعات... أو كثرة الفتن

---

(١) أي السكان.

(٢) المقدمة ٣٨٣/٨٣٨ ـ ٨٣٧.

لاختلال الدولة، فيكثر الهرج والقتل أو وقوع الوباء»[1].

«أما المجاعات فلقبض الناس ايديهم على القَلْح (الفلاحة) في الأكثر بسبب ما يقع في آخر الدولة من العدوان في الأموال والجبايات أو الفتن الواقعة في انتقاض الرعايا وكثرة الخوارج لهرم الدولة، فيقل احتكار الزرع غالباً. وليس صلاح الزرع وثمرته بمستمر الوجود، ولا على وتيرة واحدة. فطبيعة العالم في كثرة الأمطار وقلتها مختلفة، والمطر يقوى ويضعف ويقل ويكثر، والزرع والثمار والضرع على نسبته. إلا أن الناس واثقون في أقواتهم بالاحتكار. فإذا فقد الإحتكار عظم توقع الناس للمجاعات، فغلا الزرع وعجز عنه أولو الخصاصة[2] فهلكوا»[3].

إن التحليلات السابقة للأمراض وأسبابها والعوامل التي تؤثر فيها تستدعي اجراءات إصلاحية وقائية مقابلة أهمها الرياضة والإعتدال في الطعام وعدم تجاوز حاجة البدن إليه، بل أن ابن خلدون يوصي بالجوع لأنه الدواء العظيم الذي هو أصل الأدوية كما مر معنا. ويحذر ابن خلدون أيضاً من إدخال الطعام على الطعام وتنويعه وخلطه بالتوابل. ويدعو إلى التحرز من التعفن وتجنب الأماكن الموبوءة التي لا يتخللها الهواء: فللسلامة من الأمراض يجب مراعاة طيب الهواء، لأن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. ويرتبط إصلاح الهواء بتدبير العمران في المدن واحترام المساحات العارية التي تبعد بين الأحياء. فإن «تخلل الخلاء والقفر بين العمران ضروري لكون تموج الهواء يذهب بما يحصل في الهواء من الفساد والعفن بمخالطة الحيوانات ويأتي بالهواء الصحيح»[4] كما يقول ابن خلدون.

«الأوبئة تخرب الحضارة وتقضي على الأخضر واليابس فيها. والدليل على ذلك، (الطاعون الجارف) ـ كما يسميه ابن خلدون ـ الذي انتشر ٧٤٩ هجرية في معظم انحاء العالم شرقية وغربية، فطاف بالبلاد الإسلامية من سمرقند إلى المغرب، وعصف كذلك بإيطاليا ومعظم البلاد الأوروبية. وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها «طوت البساط بما فيه» وكان من كوارثه أن

---

(١) المقدمة ٢/٧١٠.

(٢) الفقر والحاجة.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

«ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة»[1] .

فقد تحيَّف[2] الأمم وذهب بأهل الجيل وقضى على الكثير من محاسن العمران ومحاها . وجاءت الدول الإسلامية على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها ، فقلص من ظلالها وفلّ من حدها وأوهن من سلطانها ، وتداعت إلى التلاشي والإضمحلال أحوالها ، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر . فخربت الأمصار والمصانع ، ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل ، وضعفت الدول والقبائل . وبهذه الصورة الكالحة السوداء ينبه ابن خلدون إلى عامل الأوبئة في تغيير مجرى التاريخ الحضاري ، وهذا ما غفل عنه علماء التاريخ في تفسيرهم أو عرضهم للعوامل التي تكون سبباً في ارتقاء الأمم وانحطاطها .

الأخلاق في مقدمة ابن خلدون

المشهور عن ابن خلدون أنه مؤسس علم التاريخ وعلم الاجتماع وصاحب نظرية العصبية وأطوار الدولة، وله آراء خاصة في الاقتصاد والتربية والفلسفة. وهذه الأبحاث نجدها في كل كتاب يتناول ابن خلدون. ولأول مرة نجد باحثاً عربياً يخرج عن هذا الإطار الذي أصبح تقليدياً وهو الزميل الدكتور أحمد عروة. فهو بحكم كونه استاذاً في الطب الاجتماعي بالجزائر فقد تناول ابن خلدون من زاوية هذا الاختصاص وطلع علينا ببحثه الطريف الذي أثبتُّ ملخَّصاً له في الفصل السابق مع بعض التعديلات الطفيفة.

وفيما يتعلق بي فإن ما دفعني إلى أن أطرق موضوع علم الأخلاق عند ابن خلدون فهو أني قد مضى علي زمن طويل وأنا أقوم بتدريس هذه المادة في الجامعة اللبنانية ، كما قمتُ بتدريسها أيضاً قبل ذلك في جامعة بيروت العربية ، وقد عانيتُ الكثير في تدريس الأخلاق عند العرب . . لأن جميع المصادر المتوافرة في تاريخ الأخلاق في المصادر الأوروبية ـ فضلاً عن المصادر العربية المقلدة لها ـ تفيض في الكلام على الأخلاق عند اليونان والأخلاق في الفلسفة الحديثة . وأما تاريخ الأخلاق عند العرب فليس في المكتبة العربية ما يكفي من المصادر سواء من حيث

---

(١) التعريف صفحة ٢٧، ٥٥ نقلاً عن المقدمة ١/ ٣٩.

(٢) يقال : تحيَّف الشيء أي تنقّصه وأخذ من جوانبه .

الكم أو من حيث النوع . لذلك قررت أن أصنع مادتي بنفسي وأن أتولى بنفسي سد هذه الثغرة . ومن هنا فكرت في وضع تاريخ شامل للأخلاق ليكون مرجعاً لهذه المادة في جميع مراحلها!.

وكسائر الذين صنفوا في تاريخ الأخلاق خطر لي أن أبدأ بالأخلاق عند اليونان ولكني لم اثبت على هذا الخاطر. فإن تاريخ الأخلاق يعاني من ثغرات أخرى غير ثغرة الأخلاق العربية : كيف كانت الأخلاق عند الشرقيين قبل اليونان، بل كيف كانت الأخلاق قبل الشرقيين أي في عصور ما قبل التاريخ وعلى الخصوص عند الشعوب البدائية؟ صمت مطبق وضباب كثيف! وهكذا انفتحت لي أبواب كثيرة، فإما أن اغلقها وإما أن اواجه الموضوع بحزم وثقة بالنفس وقد تدخلت الصدفة في طرح السؤال الأخير. فلولا أني كنت قد دفعت إلى النشر بكتاب جديد اسمه (الفلسفة قبل عضر الفلسفة) إذاً لكان الكتاب تقليدياً أو يكاد. إذ أني عندما طرحت على نفسي السؤال المذكور أي كيف كانت الأخلاق قبل الشرقيين تذكرت أن في كتابي (الفلسفة قبل عصر الفلسفة) أجوبة غير كافية عن هذا السؤال وأن من الممكن التوسع بهذه الأجوبة بالرجوع إلى مصادر الكتاب من جديد وكانت لا تزال موادها طرية ندية حاضرة في ذهني. فعاودت تقليبها ومراجعة موادها وما زلت كذلك حتى بدأت تكتمل في ذهني عناصر الموضوع . فأنا دائما أعشق البدايات الأولى والتنقيب فيها قبل أن أبدأ الكتابة في تاريخ موضوع معين . هكذا فعلت في كتابي (المرجع في تاريخ العلوم عند العرب) وهكذا فعلت في كتابي (الفلسفة قبل عصر الفلسفة)[1] الذي أرجو أن يكون مقدمة لكتابة تاريخ جديد للفلسفة . وهكذا أفعل الآن في كتابي (المرجع في تاريخ الأخلاق) . الذي صدر الجزء الأول منه وقد كنت أظن أنه سيخرج في أربعة مجلدات من الحجم الكبير ولكني بعد أن بدأت العمل أصبحت مقتنعاً أنه سيكون أكبر من ذلك بكثير . وقد أكملت مسودات الكتاب حتى نهاية العصر الإسلامي وأنا الآن بسبيل استكمال مصادر تاريخ الأخلاق في العصور الوسطى المسيحية التي تناولت فيه حتى الآن قطبين فقط وهما أوغسطين وتوما الأكويني ، ثم توقفت لأن ما بين يدي من مصادر عن سائر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية دون المستوى المطلوب . وإني جاد في الوقت الحاضر في إلتماس ما تبقى من مصادر

(١) سيصدر هذا الكتاب قريباً في مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر .

من مظانّها المختلفة.

هنا أصل إلى السبب الذي دفعني إلى أن أطرق موضوع الاخلاق عند ابن خلدون فإني بعد أن فرغت من كتابة مسودات طويلة في إسهام الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين في الفلسفة الخلقية وجدت أن ابن خلدون هو الوحيد الذي بقي محتفظاً برشده بين مجموعة المفكرين والفلاسفة الذين لم يخرجوا عن خط أفلاطون وارسطو والتصوف والدين والافلاطونية المحدثة ، على تفاوت في درجة التبعية لهذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك والخضوع لهذا الاتجاه أو ذاك . وأما ابن خلدون فهو المفكر الحر المستقل الفريد الذي تناول موضوع الأخلاق تناولاً علمياً غير متأثر بإيديولوجية معينة أو انحياز غير علمي ظاهر أو باطن . انك تحسُّ وأنت تقرؤه كأنه لم يسمع بأرسطو وأفلاطون والدين والتصوف مع أنه من كبار مؤرخي الفكر الديني والصوفي والفلسفي . لقد كان هذا اكتشافاً جديداً بالنسبة إليَّ لأني كنت أعتقد ـ ككثيرين غيري ـ أن إبتكار ابن خلدون محصور في الاجتماع وفلسفة التاريخ . لكن تنقيبي في (المقدمة) وإضطراري إلى قراءة كل سطر فيها بحثاً عن كل صغيرة وكبيرة فيها إشارة إلى علم الأخلاق عنده ولا شيء غير علم الأخلاق ـ إن هذا كله هو الذي دفعني إلى تناول موضوع علم الأخلاق عند ابن خلدون . فلولا أني تطرقت إلى التاريخ العام للأخلاق ما كان ليتأتى لي ولعله لن يتأتى اكتشاف هذا الخاص.

نعم لم يسلم ابن خلدون من الوقوع في بعض الأخطاء وستبقى عنده بعض الرواسب القديمة، وهذا طبيعي جداً لأنها المحاولة الأولى للبحث عن أسباب طبيعية مادية للأخلاق دون الخوض في الدين والتصوف والميتافيزيقا، وهذا كسب كبير وانجاز عظيم يحققه باحث غاطس إلى أخمص قدميه في عصور الدين والتصوف والميتافيزيقا. لقد تجاهل ـ ولكن لم يجهل ـ تراثاً طويلاً عريقاً له جذوز موغلة في التاريخ ليخلق تراثاً جديداً في علم الأخلاق يضمه إلى تراثه في الإجتماع وفلسفة التاريخ.

أجل إن ابن خلدون «يبدو وكأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بين هذيان أسلافه» فهذه العبارة التي قيلت في حق انكساغوراس قديماً تنطبق كل الأنطباق على ابن خلدون وهو يعالج المسألة الخلقية. وأعني بكلمة «أسلاف» هنا لا أسلافه العرب فقط، بل أعني أيضاً أسلافه اليونان، فكلهم كانوا يهذون فيها ويثرثرون.

ويهرفون بما لا يعرفون . فإبن خلدون المتدين لا مدخل للدين عنده في تفسير هذه المسألة ولا تؤثر أبداً في نظرته إليها وتحليله لها رغم ، جميع الوشائج التي كانت والتي تزال تربط بين الدين والأخلاق . فالأخلاق عنده ظاهرة كبقية الظواهر الاجتماعية التي درسها، وهو يُسجل هذه الظاهرة بموضوعية نادرة آخاذة دون أن تؤثر آراؤه الدينية أبداً في حكمه عليها . إنها ظاهرة مادية صرف لها أسبابها المادة وظروفها الموضوعية كسائر ظواهر العمران الأخرى ، وبالتالي يمكن دراستها بالمناهج المادية لا بالتأملات الميتافيزيقية. وأما الدين فهو عقيدة شخصية لا شأن لها بالبحث العلمي . لقد كان نيوتن رجلاً متديناً ولكنه لم يفسر الجاذبية تفسيراً لاهوتياً . وكذلك باستور وكوخ وغيرهما لا يفسر المرض بالخطيئة واللعنة الأبدية ومقارفة المعاصي والآثام ، إنما المرض في نظرهم وليد عدوى ميكروبية وهذا كل شيء في المرض . وهكذا كان ابن خلدون: يدرس ويستوعب ويحلل ويبسط التعليل العقلي والنقد المنهجي ، ليصل إلى القانون المطلوب . لقد كان مؤمناً أشعرياً أي متزمتاً على طريقة الغزالي ، ولكن أشعريته لم تمنعه من النظر إلى الظاهرة الخلقية على أنها ظاهرة طبيعية تفسَّر بأسباب وعوامل طبيعية ، ومن الممكن التأثير فيها بالمؤثرات الطبيعية : وإذا كانت الفلسفة الخلقية عند الفلاسفة الذين سبقوا ابن خلدون كالغزالي وأفلوطين وأفلاطون مشحونة بالتصوف فضلاً عن الدين ، فلا شيء من ذلك عند ابن خلدون كما سنرى بعد قليل . ولذلك صح فيه القول الذي قيل في انكساغوراس . فهو مفكر متزن يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الإجتماع الإنساني أو بما عرفه معاينة أو بما بلغه بالأخبار المتواترة أو تضافرت عليه الأدلة المبنية على المشاهدة لا على التأملات المنطقية الفارغة . وقلما نعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات . لا ثرثرة ولا هذيان في محراب العلم ، بل حقائق ملموسة ومشاهدات محسوسة . وكان له في حياته وأسفاره وتقلبه في المناصب وعزله منها خبرات جمة ومشاهدات عظيمة في شؤون الاجتماع الإنساني وقف بها على اسرار السياسة ومنازع الإجتماع ومكارم الأخلاق ، كيف لا وقد قضى ربع قرن في خوض غمار السياسة ودسائس الولاة والحكام . متقلباً في خدمة القصور والدولة المغربية والأندلسية يدرس أمورها ويستقصي أحوالها ويتتبع سِيَرها وأخبارها ، ويتغلغل بين القبائل ويتفهم منازعها ويتعمق أحداثها وظواهرها، ويستوعب ذلك كله بنظرة واحدة ولمحة شاملة واستقصاء عام يضع به يده على القانون الكلي ، وهو مطلب كل رجل علم يبحث

عن الحقيقة الموضوعية .

فقد اكتشف ابن خلدون لأول مرة وجود علاقة ثابتة بين الأخلاق وبين بعض الظروف الخارجية الموضوعية، فكان أول من ارسى قواعد التفكير العلمي في الأخلاق. فهناك علاقة بين الأخلاق وبين الجغرافيا (توزيع الحرارة والبرودة وأحوال المناخ)، بين الأخلاق وبين الاقتصاد (الفقر والغنى والتجارة والجدب والخصب والمغانم والضرائب) بين الأخلاق والسياسة (العصبية والملك وأطوار الدولة وحالة التبعية والاستقلال) تلك هي البداية الأولى للتفسير العلمي.

لكن ذلك لا ينفي استمرار وجود بعض الرواسب في تفيكر ابن خلدون كانت مسلمات ثابتة في الفلسفة الخلقية القديمة. فكما ورث علم النفس الحديث عن علم النفس القديم نظرية الملكات النفسية التي لم تصمد أمام النقد العلمي كذلك ورث علم الأخلاق الحديث ما يمكن تسميته بنظرية الملكات الخلقية: (الطبيعة والطبع والجبلّة) «لما في طباعه من حب الخير وشرف النفس» و«لشرف نفسه وكرم خلاله» و«لتمكن خلق الخير فيه» و«الإنسان أميل إلى الخير» أو«مفطور على خلق الخير» هذه الأخلاق يمكن تسميتها أيضاً بأخلاق الماهية: للخير ماهية ينفرد بها بعض الأشخاص دون بعض . وكذلك الشر . فقد كان القدماء يعتقدون أنهم بالإكثار من الكلمات الغامضة الفضفاضة يمكنهم تفسير جميع ظواهر الحياة والكون والوجود. ولم يخطر لهم على بال أنهم بذلك إنما يفسرون الغامض بما هو أشد غموضاً منه . ليتهم فسروا الماء بعد الجهد بالماء ، ولكنهم فسروا الماء الواضح الجلي الذي لا يكاد يحتاج إلى أي تفسير ، بما يستعصي على كل تفسير ويقضي على كل أمل في التفسير : فالكون موجود موجدة هي (الله) . وهو يتحرك حركة قديمة ، بسبب (علة محركة قديمة هي علة العلل) . والإنسان يفهم لرسوخ (ملكة) الفهم في نفسه . والإنسان قادرٌ لاتصافه بصفة (القدرة) وهو صالح خير لقوة (الصلاح) و(الخير) في نفسه . لقد كادوا يقولون أن الأجسام تسقط من أعلى إلى أسفل بسبب قوة السقوط فيها لكنهم شعروا بضعف هذا التفسير لأن تهافته مكشوف أمام العيان لا تغطيه أي غلالة مهما كانت رقيقة . ولذلك استعاض عن قوة السقوط بنظرية الخوف من الفراغ . فليس الخوف من الفراغ شيئاً آخر غير قوة السقوط . وهكذا أورثونا فيضاً من الكلمات الغامضة التي ظنوا إنها قادرة على تفسير كل شيء بينما هي في الحقيقة لا تفسر شيئاً . لقد

أزاحت المشكلة عن مكانها قليلاً ولكنها لم تفسرها . فالمشكلة لا تزال هي المشكلة . وإن اخترعنا لها ألفاظاً حَسِبْنا إنها تحقق الغاية المنشودة . فشبه التفسير خير من اللا تفسير . وهكذا تخلصوا مكن مشكلات لا حصر لها بكلمات وألفاظ لا حصر لها . لقد حجبوا الشمس بأكفهم وهذا حسبهم لأن الأكف قد خففت وطأة الشمس قليلاً ريثما يصلون إلى ظلٍ ظليل ، ولكن الأكف لا تغني عن هذا الظل شيئاً ، ومن هنا ثورة الوضعية المنطقية على الميتافيزيقيا القديمة ووصفها إياها بأنها « كلام فارغ nonsenc » .

ماذا أقول ؟! أننا حتى الآن لم نتخلص من التفكير بواسطة (الملكات) أو ما يقوم مقامها . فلا يزال علم الأخلاق يستعمل كلمة طبع وطباع ، ولا يزال حتى الان هناك علم الطِباع caractérologie ولا نزال حتى الآن نتساءل هل الإنسان خيِّر أو شرير بطبعه؟ حتى يكاد يبدو لي أن التفكير بواسطة الملكات من مستلزمات التفكير الإنساني: يجب على الإنسان أن يفسر وأن يخدع نفسه بأنه وصل إلى التفسير وأنه مالك لزمام التفكير . حسبه أن يقتنع بذلك حتى تنكشف الغمة وتنفرج الكربة ، وتزول الغواشي ، فالتفسير بأي شيء خير من اللاتفسير . إن التمسك بأعواد الخشب في البحر قد يوهم المشرف على الهلاك بأنه آمن وويل للإنسان إذا اكتشف أنه غير آمن ! ففي اصطناع التفسير شعورٌ بالأمن والآمان لا يحققه في الموضوع الذي نبحثه هنا إلا تكلف التفسير وخديعة التفسير . وعندئذ يمتلىء الإنسان اقتناعاً بأنه وصل إلى التفسير . بل ما لنا نذهب بعيداً ؟ أو لم يقل نيوتن في العصر الحديث إن الأجسام ينجذب بعضها إلى بعض بسبب قوة مجهولة ، سماها (قوة الجاذبية) ؟ أوَ لا يزال معلمو الفيزياء في المدارس حتى الآن يرددون كلمة نيوتن؟ ولا أدري ما إذا كان أساتذة الفيزياء في الجامعات يفعلون ذلك وإن كنت لا استبعده عنه الجامعات المتخلفة العفنة كجامعاتنا التي ليس لها من الجامعة إلا الاسم . فهي أقرب إلى المدارس الليلية وما أكثرها في بلدان العالم الثالث . إن القول بأن الجاذبية قوة لا يتنافى مع امكان صياغة «القوة» صياغة رياضية . فالسوس يمكن عده ووزنه وتعطيره ولكن ذلك لا يخرجه عن أن يكون سوساً . السوس هو السوس ولو علَّبته وعطَّرته وزيَّنته . فالرياضات لا تضيف شيئاً ولا تحذف شيئاً ولا تقلب حقائق الأشياء ؟ إنها إنما تضفي عليها طابعاً من الدقة يسهل بها تناولها والتعاون معها . ولذلك فإننا نتوهم كثراً إذا اعتقدنا أن

الصياغة الرياضة لظاهرة الجاذبية هي غاية الطلب ومنتهى المقصد والأرب . كلا إن غاية الطلب هي تطهير هذه المعادلة من فكرة « القوة » الكامنة منها . المهم التخلص من فكرة « القوة » وأما القالب الرياضي فهو شيء ثانوي من الممكن جدا الاستغناء عنه .

* * *

ولنعد إلى ابن خلدون بعد هذا الاستطراد الطويل . فإذا كانت هذه الرواسب لا تزال تعيش في عصر يُفترض فيه أنه قد تخلص من جميع الرواسب فما ظنك بعصر ابن خلدون الغارق في أوهام الملكات والقوى والماهيات؟ حسب ابن خلدون « فخراً أنه لا يفسر الأخلاق على منوال أسلافه اليونان والعرب ، ولا عليه بعد ذلك أن تنبض فيه نوابض لم نستطع اسكاتها حتى اليوم رغم التقدم العظيم الذي أحرزناه في جميع الميادين والحقول.

الأخلاق والجغرافيا

يقسم ابن خلدون الأرض كما مر معنا إلى سبعة أقاليم تبدأ من الأقليم الأول المفرط في الحر عند خط الاستواء وتنتهي بالأقليم السابع في القطب الشمالي المفرط في البرد. وتتدرج الحرارة والبرودة بين هذين الإقليمين: فكلما اتجهنا شمالاً قل إفراط الحر، وكلما اتجهنا جنوباً قل إفراط البرد. فالحر والبرد إذن يختلفان باختلاف الإقليم وبحسب موضعه من الشمال أو الجنوب.

ويربط ابن خلدون بين الاخلاق ودرجة الحرارة: فإذا كانت الحرارة على أشدها في الجنوب فإن خلق التوحش على أشده في الجنوب أيضاً. وهكذا فما وراء الإقليم الأول «اناس أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة [عندهم] وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر»[1] وكل ذلك بسبب ما تقدم من الإفراط في الحر. وهذه أول لفتة من ابن خلدون إلى أهمية الجغرافيا في تكوين الاخلاق.

لكن أعدل الأقاليم جميعاً الأقليم الرابع ، فهو الأكثر عمراناً والأعدل أخلاقاً وفيه تكثر العلوم والصنائع. يقول ابن خلدون: «قد بيَّنا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال،

(١) المقدمة ١/٢٩٢.

ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً. فالإقليم الرابع أعدل العمران. والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الإعتدال. والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان عن الاعتدال. والأول والسابع أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والاقوات والفواكه، بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً والواناً وأخلاقاً وأدياناً»[1]. «وأهل هذه الأقاليم اكمل لوجود الاعتدال»[2] «والرابع أبلغها في الاعتدال غايةً لنهايته في التوسط كما قدمناه، فكان لأهله من الاعتدال في خلقهم وخُلقهم ما اقتضاه مزاج أهويتهم»[3] «ويبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم. وهؤلاء [هم] أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين. وكذلك الأندلس ومن قرب منها من الفرنجة والجلالقة والروم واليونانيين ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة. ولهذا كان العراق والشام أعدل هذه كلها لأنها وسط من جميع الجهات»[4].

ثم يُعرِّج ابن خلدون على الأقاليم البعيدة عن الاعتدال كالأول والثاني والسادس والسابع «فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم. فبناؤهم بالطين والقصب واقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس... وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى لينقل عن الكثير من السودان[5] أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب، وأنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَضُ امزجتهم وأخلاقهم عن عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك... وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً. فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة. إلا من قرب منهم من جوانب الاعتدال... فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناسيّ، قريبة من أحوال البهائم»[6].

---

(١) المرجع السابق ١/ ٣٣٠.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق صفحة ٣٣٣.
(٤) المصدر السابق ٣٣١.
(٥) أي السود أو الزنوج عموماً ولا يعني بهم قطراً معيناً. وبعبارة أخرى هم سكان الجنوب جميعاً.
(٦) المقدمة ١/ ٣٣١ - ٣٣٢.

ويرفض ابن خلدون ما يتوهمه بعض النسابين ممن لا علم لهم بطبائع الكائنات، من أن السودان أي سكان الجنوب الأفريقي من الأقليمين الأول والثاني هم وُلْد حام بن نوح اختصُّوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه، وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القُصّاص. إن ابن خلدون يرفض رفضاً باتاً تدخلَ الأسباب غير الطبيعية في ظواهر الطبيعة. فكل ما في الطبيعة يجب تفسيره بعوامل طبيعية. ففي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة عن طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء[1] والمزاج والأخلاق. إن هذا اللون قد شمل أهل الإقليم الأول والثاني بسبب مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب، إذ إن الشمس تسامت رؤوسهم، أي يسقط ضوؤها عمودياً على رؤوسهم دون أي انحراف، وتطول المسامتة عامة الفصول، ويكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لأفراط الحر، أي لسبب طبيعي صرف. فإذا رُفع السبب رُفع المسبب عنه وهو السواد ورُفع بالتالي الخُلُق التابع له. فقد نجد في السودان أهل الجنوب من يسكن الأقليم الرابع المعتدل أو السابع المنحرف إلى البياض فتبيض ألوان أعقابهم على التدريج مع الأيام. كما أن من يسكن من أهل الشمال أو من الإقليم الرابع تسوُّد الوان أعقابهم، وفي ذلك دليل على أن اللون تابع لمزاج الألوان[2].

بالزنج حرٌّ غيّر الأجسادا　　حتى كسى جلودها سوادا
والصقلبُ اكتسبت البياضا　　حتى غدت جلودها بضاضاً

هذا، ومن خُلق السودان الخفة والطيش وكثرة الطرب فهم مولعون بالرقص على كل توقيع، موصوفون بالحمق في كل قطر، كل ذلك نتيجة لإفراط الحر والضوء ومسامتتها للرؤوس. واعتبرْ ذلك بالمتنعمين في الحمامات إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتحسنت ذلك أرواحهم، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشيء عن السرور. ولما كان السودان ساكنين في الأقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم وفي أصل تكوينهم، كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وأقليمهم، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح الأقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً

---

(١) يستعمل ابن خلدون لفظ الهواء في مكان ما نسميه نحن اليوم بالمناخ.
(٢) المقدمة ١/٢٣٤ ـ ٢٣٢.

وأكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر ذلك. ويلحق بأهل الجنوب أهل البلاد البحرية. فإنهم لما كان هواؤهم متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعته، كانت حصتهم من توابع الحرارة في الفرح والخفة موجودة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة. وقد نجد شيئاً من ذلك في أهل البلاد الجزيرية من الأقليم الثالث لتوفر الحرارة فيها وفي هوائها لأنها عريقة في الجنوب بعيدة عن الأرياف والتلول. واعتبر ذلك أيضاً بأهل مصر: فإنها في مثل عرض البلاد الجزيرية أو قريباً منها، كيف غلب الفرح عليهم والخفة والغفلة عن العواقب، حتى إنهم لا يدخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مآكلهم من أسواقهم. وبالعكس من ذلك فاس من بلاد المغرب التابعة للأقليم المعتدل الرابع. فهي لما كانت متوغلة في التلول الباردة، فإنك ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن مفرطين في نظر العواقب، حتى إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن ينقصه شيء من مدخره. وتتبعْ ذلك في الأقاليم والبلدان تجدّ في الأخلاق أثر في كيفيات الهواء[1].

وهكذا فإن خُلق الخفة والطيش والطرب يجب التماسه في الظروف المادية التي يعيش فيها السودان. قد ينجح ابن خلدون وقد لا ينجح في بيانها لكن المهم أنها لا تخرج عن النطاق المادي. وبذلك فهو يعارض تفسير المسعودي المنقول عن جالينوس ويعقوب بن اسحق الكندي من أن خفة السودان وطيشهم وانتشار كثرة الطرب بينهم ترجع إلى ضعف ادمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم، ويصف هذا الكلام بأنه غير علمي « لا محصل له ولا برهان فيه ». فالإختلاف بين الناس يرجع لا إلى خصائص فسيولوجية تجعل من بعضهم سادة متفوقين بطبيعتهم ومن الآخرين عبيداً وتابعين بطبيعتهم أيضاً، وإنما هو يرجع إلى جملة الشروط الطبيعية والعلاقات الاجتماعية التي تحيط بهم. فإن « الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه » كما يقول ابن خلدون دائماً، أي ابن الظروف المادية الموضوعية والعلاقات الإجتماعية والتاريخية.

أنا لن أناقش ابن خلدون هنا في تفاصيل نظريته وجزئياتها المختلفة وأن كنت لا أنفي وجود نوع من العلاقة غير مباشرة بين الطقس الحار والأخلاق، فلا شك في أن هذا الطقس يؤثر في السلوك العام للفرد. إنه جزء من البيئة العامة التي

(١) المقدمة ١/٣٣٧ ـ ٣٣٦.

معا. أما مدى نصيب كل منهما وأيهما أقوى وأكثر فاعلية ومعرفة ذلك بالأرقام فمسألة حلُها دونه خرط القتاد، إنه طمع في غير مطبع حتى ولو لم تتدخل الأرقام. إن النزاع لا يزال قائماً الآن بين البيئة والوراثة ولا أمل في البت في هذا النزاع في الوقت الحاضر. ورغم التقدم الكبير الذي احرزته العلوم الاجتماعية والهندسة الوراثية فإن المسألة لا تزال مطروحة حتى الآن، بل لا تزال الأجوبة التي تُقترح لحلها أجوبة فلسفية أكثر منها علمية. والدليل على ذلك وجود ثلاث مدارس وبالأحرى أربع، في هذا الموضوع يمكن تسميتها كما يلي: المدرسة الوراثية والمدرسة الاجتماعية والمدرسة التوفيقية. والمدرسة الرابعة هي المدرسة الامبريكية التي أرادت تجاوز هذا النزاع بعدم الأعتراف بأي من البيئة على حدة أو الوراثة على حدة فطلعت علينا بمصطلح جديد هو مصطلح الموقف أو الإتجاه Attitude وقد عرضنا لهذه المسألة بتفصيل أوفي في كتابنا (اصالةالفكر العربي)[1]. فمجرد تعدد المدارس في هذا الموضوع دليل على أنه لم يتحرر بعد من ربقة الفلسفة. إنه لم يشبَّ عن الطوق ليدخل في دائرة العلم. لا مدارس في العلم، إنما المدارس في الفلسفة والآداب والفنون والاقتصاد. أما العلم فمدرسة واحدة، وبالأحرى لقد تحرر العلم من كلمة مدرسة وأصبح أكبر من أن تطلق عليه كلمة مدرسة. نعم، هناك مدارس في فلسفة العلم وأما العلم فلا مدارس فيه.

فإذا كان تأثير البيئة في عموم السلوك لم يُحسم بعد رغم المنجزات العظيمة التي تحققت منذ عصر ابن خلدون حتى الآن، فهل من الممكن الحسم في مدى تأثير عامل واحد فقط من عوامل البيئة وهو عامل الحرارة (والبرودة) في عنصر واحد فقط من عناصر السلوك وهو عنصر الأخلاق؟ ليست العبرة بمدى صحة كلام ابن خلدون ـ لأن هذا المدى لم يُعرف حتى الآن: فكلام ابن خلدون صحيح في عمومه وإن كان أحد لا يعرف على وجه الدقة ـ بل حتى على وجه التقريب ـ إلى أي مدى هو صحيح، إنما العبرة بالمبدأ والروح والمنطلقات وكلاهما سليم عند ابن خلدون لا غبار عليه. المهم أن ابن خلدون عالج الموضوع لا بالتأملات والشطحات والقريحة الفياضة، بل بعقلية تجيد الملاحظة والمشاهدة، عقلية أقل ما توصف به أنها شاعرة شعوراً قوياً بالمسؤولية العلمية وهي على قسط

(١) أنظر خاصة من صفحة ١١١ ـ ١١٦.

وافر من المراقبة العلمية والضمير العلمي. لقد واجه المشكلة الخلقية بنمط جديد من المواجهة وقام بمحاولة صادقة لتفسير الأخلاق بإيجاد علاقة ثابتة بين ظاهرتين متباعدتين بحسب بادي الرأي.

العقلية العلمية إذن هي التي تسيّر ابن خلدون وتوجه تفكيره. وبينما كان الآخرون عندما يجهلون شيئاً يفسرونه بأسباب غير طبيعية أو يتبرعون بالتفسيرات الميتافيزيقية، فإن ابن خلدون ـ في هذه المسألة على الأقل ـ يلتمس أسباباً طبيعية دون أن يستنهض قرائح الفلسفة أو يطرق أبواب الغيب. وقد يسعفه الحظ وقد لا يسعفه، ولكنه لا يتلمّس أبداً أسباباً غير طبيعية. فهو يجد في الأخلاق أثراً من كيفيات الهواء أي الطقس في المصطلح الحديث. أما مدى هذا الأثر على وجه الدقة والعوامل الأخرى التي تدخل في تكوين الأخلاق فمسألة أخرى. المهم أن ابن خلدون ينفي أن يكون سبب الخفة والطيش والميل إلى الرقص والغناء عند السود شيئاً خاصاً في تركيبهم، فالبيئة إنما هي المسؤولة.

الأخلاق والحضارة

وبهذه الروح يتهم ابن خلدون الحضارة وحياة الحضر بإفساد الأجسام والأخلاق. فهو أولاً يربط بين الأغذية والأقوات التي يتناولها الناس أو ما يسميه نحلتهم من المعاش، وبين الصحة والمرض وتوقد الذهن والبلادة ومنازع الخير والشر فيهم. إنه يعتقد أن الأقوام الذين يفقدون الحبوب والأدم من أهل القفار «ويقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان التي تعوضهم من الحنطة أحسن معاض، أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش. فالوانهم أصفى وأبدانهم أنقى وأشكالهم أتم وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والأدراكات. والسبب في ذلك والله أعلم إن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ويتبع ذلك انكساف الألوان وقبح الأشكال من كثرة اللحم كما قلنا. وتغطي الرطوبات على الأذهان والأفكار بما يصعد إلى الدماغ من انجرتها الرديئة فتجيء البلادة والغفلة والانحراف عن الاعتدال بالجملة»، كما يقول في الجزء الأول من «المقدمة»[1] ويؤيد ابن خلدون رأيه هذا بالمقارنة بين الحيوانات الوحشية والحيوانات المستأنسة فيقول «واعتبرْ ذلك في حيوان القفر ومواطن الجدب

(١) المقدمة ١/ ٣٣٩ ـ ٣٣٨.

من الغزال والنعام والمها والزرافة والحمر الوحشية والبقر مع أمثالها من حيوان التلول والأرياف والمراعي الخصبة: تجد بينها بوناً بعيداً في صفاء اديمها وحسن رونقها وأشكالها وتناسب أعضائها وحدة مداركها. فالغزال أخو المعز والزرافة أخو البعير. . . والبون بينها ما رأيت، وما ذاك إلا لأجل أن الخصب في التلول فعل في أبدان هذه من الفضلات الرديئة والاخلاط الفاسدة ما ظهر عليها أثره»[1]. وانسجاماً مع نظرية ابن خلدون في أهمية الجوع لحفظ صحة الإنسان وهي النظرية التي عرّجنا عليها في الفصل السابق يعود هنا ليقرر أن «الجوع لحيوان القفر حسّن في خلقها وأشكالها ما شاء» واعتبرْ ذلك في الآدميين أيضاً! فانّا نجد أهل الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم والخشونة في أجسامهم. . .»[2]. وليس الجوع الذي يعنيه ابن خلدون الامتناع عن الطعام كلية ودفعة واحدة. فالجوع الذي يهلك صاحبه هو الذي «حُملت النفس عليه دفعةً وقُطع عنه الغذاء بالكلية، فإنه حينئذٍ ينحسم المعي، ويناله المرض الذي يُخشى معه الهلاك»[3]. فللجوع أثر في الأجسام والعقول يظهر «في صفائها وصلاحها كما قلنا و. . . فقد رأينا المتغذين بلحوم الحيوانات الفاخرة العظيمة الجثمان تنشأ أجيالهم كذلك. وهذا مشاهد في أهل البادية مع أهل الحاضرة، وكذا المتغذون بألبان الأبل ولحومها أيضاً، مع ما يؤثر في أخلاقهم من الصبر والاحتمال والقدرة على حمل الأثقال الموجود ذلك للأبل. . .»[4].

ولذلك يشيد ابن خلدون كثيراً بالبدو من حيث الأخلاق الحميدة. فإن «أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر. . . وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه: فصاحب الخير إذ سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعُد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٣٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق صفحة ٣٤٢.
(٤) المصدر السابق ٣٤٣.

«وأهل الحضر بكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخُلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم. فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة، لِما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً.

«وأهل البدو أن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخُلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفترة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر وهو ظاهر»[1].

فالحضارة هي أصل الفساد بقدر ما تكون البداوة أصل السلامة. فإن الحضارة لما كانت بحسب ابن خلدون هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، فهي بالقدر ذاته نهاية الشر والبعد عن الخير. ولذلك فأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر. وهم أيضاً «أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر. والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم والحِرْز الذي يحول دونهم. فلا تهيجهم هيعة[2] ولا يُنفَّر لهم صيد[3]. فهم غارّون[4] آمنون قد ألقوا السلاح، وتوالت على ذلك منهم الأجيال، وتنزلوا منزلة النساء والولدان الذين هم عيال على أبي مثواهم، حتى صار ذلك خُلُقاً يتنزل منزلة الطبيعة[5]

---

(١) المقدمة ٤١٥ - ٤١٤.

(٢) الهيعة هي الصوت المفزع.

(٣) يقول نفر الصيد أي انزعج وتفرق وبعد. وقوله: «لا ينفر لهم صيد» أي مطمئنون.

(٤) جمع غار وهو الغافل المطمئن.

(٥) المصدر السابق صفحة ٤١٨.

«وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الاسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الاقتاب[1]، ويتوجسون للنبآت[2] والهيعات، ويتفردون في القفر، مدلّين[3] ببأسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ. وأهلُ الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السفر، عيال لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم، وذلك مشاهد بالعيان حتى في معرفة النواحي والجهات وموارد المياه ومشارع السبل. وسبب ذلك ما شرحناه. وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقاً وملكة وعادة، تنزَّل منزلة الطبيعة والجبلّة. واعتبرْ ذلك في الآدميين تجده كثيراً صحيحاً»[4] كما جاء في الجزء الثاني من (المقدمة).

ويعود ابن خلدون إلى تقرير ذلك مرة أخرى في الجز الثالث في (المقدمة) دلالة على شدة رسوخ هذه المعاني في نفسه وقوة اقتناعه بها: «إن الحضارة غاية للبداوة... لا مزيد وراءها. وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها. والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكَلَف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه... وإذا بَلغ التأنق... الغاية تبعه طاعة الشهوات، فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها...

« وبيانه أن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله. والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل إن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه وأسعار حاجاته ثم تزيدها المكوس غلاء... والمكوس تعود على البياعات بالغلاء... فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن

---

(١) جمع قتب وهو ما استدار من البطن.

(٢) توجس تسمع. والنبآت جمع نبأة وهي الصوت الخفي.

(٣) واثقين معتزين.

(٤) المصدر السابق صفحة ٤١٨ - ٤١٩.

القصد إلى الإسراف . . . وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الأملاق والخصاصة . . . فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة . . . [ويفسد] أهلها واحداً واحداً . . . فلذلك يكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والفسق في التحيل على تحصيل المعاش من وجه ومن غير وجه . . . [فيجرأون] على الكذب والمقامرة والغش . . . والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه . . . وأطراح الحشمة حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم . . . حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم . . .

«ومن مفاسد الحضارة الإنهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فافهم ذلك واعتبر به . . . بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه . . . والحضري لا يقدر على مباشرته حاجاته: أما عجزاً لما حصل له من الدعم، أو ترفعاً لما حصل له من المربى في النعيم والترف . . . فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه . . . وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا كان الذين يتقربون من جند السلطان إلى البداوة والخشونة أنفع من الذين يربون على الحضارة وخلقها . . .»(1).

«إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه». فابن خلدون إذن الطبيعة والمزاج أي الماهية، فالإنسان هو صانع ماهيته ووجوده. إنه يقول بالتطبع لا بالطبع أنه يعارض مذهب علم الطبائع caractérologie الذي ليس له من العلمية إلا الإسم حتى لكدت أقول من مخلفات القرون الأولى . وسنعرض نصوصاً أخرى لابن خلدون تؤكد رفضه لعلم الطبائع المليء بالرواسب الميتافيزيقية القديمة . ومن هذه الناحية فهو رجل علم من الطراز الأول ، لكن مصطلحات القرون الوسطى والقديمة التي يحفل بها معجم (المقدمة) تصرف الأذهان عما فيها من أفكار ورؤى جديدة وتحجب ما وراء الاكمة من كنوز وذخائر .

---

(1) المقدمة ٣/٨٨٠ ـ ٨٧٦.

الأخلاق والقهر

إن حكم القهر يفسد نفوس المحكومين ويورثهم الضعف والاستخذاء. فإن معاناة أهل الحضر لاحكام القهر «مُفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم» هذا ما يقرره ابن خلدون في أحد عناوين (المقدمة)[1] ويفسر ذلك بأنه ليس كل إنسان مالك لأمر نفسه، بل هو في الأغلب تابع لغيره. «إن الرؤساء والأمراء المالكين لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم. فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة [2] غيره ولا بد. فإن كانت الملكة رقيقة وعادلة لا يعاني منها حكم ولا منعٌ وصدٌ كان من تحت يدها مدلّين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم، الإدلال جبلّة لا يعرفون سواها.

«وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والاخافة فتكسر حينئذ من سَوْرة بأسهم، وتُذهب المَنعة عنهم، لِما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة»[3]. والعقاب حكمه حكم القهر والتبعية أيضاً. إنه يذهب بالبأس بالكلية. فمن وقع عليه العقاب دون أن يدافع عن نفسه اكسبه المذلة التي تكسر من سَوْرة البأس[4].

هذا إذا كانت الأحكام تأخذ الناس بالشدة، **بل حتى عندما** تكون الأحكام **تأديبية** وتعليمية وأُخذت منذ عهد الصبا فلا **تخلو من الأذى**. «فمن كان مرباه على المخافة والانقياد فلا يكون مدلاً ببأسه»[5] ويؤيد ابن خلدون ذلك بالمتوحشين من العرب أهل البدو فإنهم «أشد بأساً ممن تأخذه الأحكام [عقابية كانت أو تأديبية تعليمية]. ونجد أيضاً الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم في الصنائع والعلوم والديانات ينقص ذلك من بأسهم كثيراً ولا يكادون يدفعون عن أنفسهم عادية بوجه من الوجوه. وهذا شأن طلبة العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ والأئمة الممارسين للتعليم والتأديب في مجالس الوقار والهيبة»[6].

إن الزواجر على ضربين: زواجر تأتي من خارج وأهمها الأحكام السلطانية

---

(1) صفحة ٤١٩.

(2) في ملك غيره أو تبعيته.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق صفحة ٤٢٠.

(5) المصدر السابق.

(6) المصدر السابق.

أي ما يصدر عن السلطات الحاكمة، وزواجر تنبثق من داخل النفس. فالزواجر الأولى ـ بما فيها الأحكام التأديبية والتعليميّة لأنها جميعاً ذات مصدر خارجي ـ هي المقصودة بالذم وحدها لا لشيء إلا لأنها مفروضة من خارج. وأما النوع الثاني من الزواجر وهي الزواجر المنبعثة من داخل النفس أي الزواجر الذاتية التي يندفع الإنسان فيها بحكم شعوره بالحرية والاستقلال فلا خوف منها ولا خطر فيها، وأهمها أحكام الدين والشريعة. وقد رأينا شيئاً من ذلك في كلامنا على تصور ابن خلدون للعامل الديني وأثره في العمران. ونعود الآن إلى هذا العامل من الزاوية التي تهمنا هنا وهي الزاوية الأخلاقية. يقول ابن خلدون:

«ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة، ولا ينقص ذلك من بأسهم، بل كانوا أشد الناس بأساً: لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من انفسهم، لما تلي عليهم من الترهيب والترغيب، ولم يكن بتعليم صناعي ولا تأديب تعلمي، إنما هي أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون أنفسهم بهابما رسخ فيهم من عقائد الإيمان والتصديق، فلم تزل سَوْرة بأسهم مستحكمة كما كانت، ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضي الله عنه: (من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله!) حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقيناً بأن الشارع أعلم بمصالح العباد»[1].

فإنما الوازع لكل واحد هنا من نفسه هو وليس من خارج. هذا ما يؤكده ابن خلدون. ولكن «لما تناقص الدين في الناس وأخذوا بالأحكام الوازعة [التي فرضت عليهم من خارج] ثم صار الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب [بعد أن كان ينبثق من داخل النفس] ورجع الناس إلى الحضارة وخُلق الانقياد إلى الاحكام نقصت بذلك سَوْرة البأس فيهم.

«فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي. وأما [الأحكام] الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت هذه الأحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والبدو بمعزل عن هذه

---

(١) المصدر السابقة صفحة ٤٢١.

المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب»[1].

فالرجل الكامل الأخلاق عند ابن خلدون هو إذن الرجل الحر المستقل المعتمد على نفسه والذي لا يخضع لا حد غير الله. فكلما اعتمد الإنسان على غيره من البشر نقص من خلق البأس فيه. فالنشأة على الطبيعة هي في تصوره الحالة المثلى. وهذا في نظري خطأ، لأن معناه ألا تكون دولة، وإذا كانت دولة ففي داخل الدولة دول لا لشيء إلا حفاظاً على البأس والأنفة. وهذا معناه أيضاً بقاء الإنسان جاهلاً متبربراً بعيداً عن الحضارة، لأن الابتعاد عن التعلم والتأديب إذا كان يحفظ البأس والأنفة فإنه ينتج وحوشاً، كأسرة وقطعاناً لا همّ لها إلا ممارسة القوة. وحتى شيوخ القبائل لا يجب الخضوع لهم بحسب منطق ابن خلدون، رغم كلامه الكثير عن السؤدد والهيبة التي يستطيعون بها فض المنازعات والخصومات. فالخضوع لهم إنما هو خضوع لسلطة خارجية مذمومة تخضد الشكيمة وتكسر سَوْرة البأس.

إن الزواجر الخارجية ضرورية، ضرورة الزواجر الذاتية ما دام المجتمع الإنساني مجتمعاً من البشر لا مجتمعاً من الملائكة. إن جمهورية أفلاطون لا تجدي في عالمنا هذا. إن الانفة وسَوْرة البأس خطر على المجتمع الأنساني إذا لم تجد السلطة التي تكبح جماحها وتحدُّ من خطرها. وحتى الوازع الديني نفسه لم يستطع في الصدر الأول للإسلام إلجام الكثير من الخارجين على القانون. إن الإسلام نفسه لم يستطع كسر سورة العصبية حتى في عصوره الذهبية. وليست العصبية شيئاً آخر سوى التعبير الحي عن الأنفة والبأس. وهذه الآنفة وهذا البأس هما في مقدمة العوامل التي اضعفت الإسلام والمسلمين فكانو أينما حلوا أو رحلوا يحملون معهم عصبياتهم ونزاعاتهم وخلافاتهم، فتفككت الدولة الواحدة وأصبحت دويلات. فتباً للبأس والأنفة إذا كان مآلها التناحر والتنازع وعدم الاستقرار. إن البأس والأنفة محمودان إذا كانا منضبطين خاضعين لرقابة العقل وحكم القانون، وإلا فهما الغريزة والهوى وشريعة الغاب.

الأخلاق والبداوة

ويعتقد ابن خلدون أن الله ركب في طبائع البشر الخير والشر، ولكن الشر

---

(١) المصدر السابق.

أقرب الخلال إلى الأنسان إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الإقتداء بالدين. ومن أخلاق البشر الظلم وعدوان بعضهم على بعض. فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع. وهذا الوازع هو الدولة والحكام بما قبضوا على أيدي مَنْ تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه. فإنهم مكبوحون بلجام القهر والسلطان عن التظالم إلا أن يقع الظلم من الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي يأتي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة. وأما ديارهم ومتاعهم فيذود عنها حامية الحي من شجعانهم وفتيانهم المعروفين بالبأس وقوة الشكيمة. ويشترط ابن خلدون لصدق دفاعهم لُحمة العصبية والنسب، إذ نُعرة كل واحد على عصبيته ونسبه أهم وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم[1].

ولما كانت البداوة بحسب ابن خلدون سبباً في الشجاعة، فإن الأمم الوحشية[2] أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم. بل الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأمصار. فكلما نزلوا الأرياف وانغمسوا في النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش واستبحروا في العمران والرفه، نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبداوتهم. واعتبرْ ذلك في الحيوانات العجم وقارنه بدواجن الظباء والبقر الوحشية والحمر إذا زال توحشها وأخصب عيشها بمخالطة الآدميين، وانظر كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة. وكذلك اعتبرْ ذلك في الآدمي المتوحش إذا أنس وألف، وسببه أن تكون السجايا والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد وليس شيئاً مركوزاً في الفطرة. فالإنسان ابن عوائده ومألوفاته كما يقول ابن خلدون أكثر من مرة. فهو ضد علم الطباع كما أسلفنا في فقرة سابقة. إنه يقول بالأخلاق المكتسبة ولا يقول بأخلاق الفطرة أبداً. فإنما الأخلاق بالتطبع لا بالطبع[3].

---

(١) المقدمة ٢/٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٢) أي التي لا تعيش في الأمصار والحواضر.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

وإذا كان الغلب للأمم إنما هو بالأقدام والبسالة، فالأعرق في البداوة والأكثر توحشاً هو الأقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافآ في القوة والعصبية. فالبداوة ترهف الحد في التغلب وتتيح له فرصاً أكبر، بينما خصب العيش وغضارة النعيم تفل الحد وتثلم المقطع وتخضد الشوكة وتذهب بالبأس وتكسر السَّورة[1]. وأنظر في ذلك شأن الأمم والقبائل ممن سبق منهم إلى الملك والنعيم وقارنهم بمن بقوا في بداوتهم كيف امسكت حال البداوة عليهم قوة عصبيتهم ولم تُبلها مذاهب الترف حتى صاروا أغلب على الأمر منهم. وأنظر كل حي من العرب يلي نعيماً وعيشاً خصباً دون الحي الآخر المجاور له البعيد عن الترف والنعم. فإن الحي المتبدي[2] يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافآ في القوة والعدد[3]. ونحن في هذا الكتاب لن نضرب الأمثلة من التاريخ الإسلامي كما فعل ابن خلدون كيلا يتضخم فيتجاوز الحجم المقرر له. لذلك نكتفي بذكر القانون الكلي إلا في الحالات النادرة. ومن طلب الأمثلة فليرجع إلى مظانها في الصفحات التي نُشير إليها من (المقدمة).

الأخلاق والملك

ويعرض ابن خلدون بعد ذلك لأخلاق الملك وكيف تعجل بانهيار الدولة. وهي أخلاق مرتبطة بقيم الحضارة التي تحدثنا عنها أكثر من مرة. لكننا هنا ننتقل من العموم إلى الخصوص. فالملك كما تقدم معنا في فصل سابق أعدى أعداء العصبية، وبه يبدأ انهيار الدولة. فإن كانت الدولة من القوة بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه ظلت تتمتع بأخلاق القوة، لكن إغراءآت الحضارة في هذا الطور أقوى من أن يتغلب عليها صاحب الملك، لأن الغاية التي تسعى إليها العصبية هي الملك[4]، أي التخلص من حياة الخشونة وشظف العيش والانصراف إلى حياة الدعة. فإن العصبية تحمل في ذاتها بذور إنحلالها، أو قل هي تنطوي على نقيضها بحسب التعبير الحديث. وكذلك الملك يخلقه الترف ويذهبه الترف، وينعكس ذلك على الحاكم والمحكومين. فأما الحاكم فإنه يفقد بالملك طبع الخشونة والتوحش الذي أورثته إياه حياة البداوة وتضعف عنده العصبية والبسالة، لأن مطلبه النعيم والكسب وخصب العيش، والأخذ بمذاهب

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

(٢) المقيم بالبادية.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٣٩.

(٤) المصدر السابق صفحة ٤٥٠.

الملك من المباني والملابس ، والاستكثار من ذلك والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف وما يدعو إليه من توابع الملك والتأنق فيه . ويظهر ذلك في الأجيال التالية فالدولة لها أطوار وأعمار ولكل طور أخلاقه وسجاياه وشمائله . وكلما تقلبت في هذه الأطوار مضت إلى نهايتها . هذا ما يحدث للحاكم في طور الملك وأما المحكومون فإنهم يسكنون إلى حياة الدعة والراحة ، وينشأ بنوهم وأعقابهم وبنودهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة انفسهم وولاية حاجاتهم ، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خُلقاً لهم وسجية . لقد ذهبت خشونة البداوة إلى غير رجعة وانتقصت عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء فضلاً عن المُلك. فإن عوارض الترف والغرق في النعيم كاسرة من ثورة العصبية التي بها التغلب . وإذا انقرضت العصبية قصّر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة ، والتهمتهم الأمم سواهم[1] .

وتفصيل ذلك أن الدولة لها خمسة أطوار كما تقدم معنا في باب السياسة عند ابن خلدون. وسنتناول هذه الأطوار الآن من ناحية الأخلاق فلكل طور منها أخلاقياته وآدابه .

ففي الطور الأول ـ وهو طور الظفر بالبغية، أي طور الآمال التي تحققت ـ يكون صاحب الدولة أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، ولا ينفرد دونهم بشيء. ولكن في الطور الثاني طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك ـ ينقلب على قومه ليكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة في الحكم ويصدهم عن موارده فكلما خطوا خطوة ردهم على أعقابهم حتى يفرد أهل بيته بما يبني من مجده، ثم ينكب بعد ذلك على تحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه، من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت. وهذا هو الطور الثالث وهو طور الفراغ والدعة وفيه يعمد إلى التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، وعرض جنوده والنظر في أحوالهم وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم. وهذا آخر اطوار الاستبداد. لقد ارتفعت الدولة حتى وصلت إلى غاية المدى. والآن تبدأ رحلة الهبوط. ففي الطور الرابع ـ

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٣٩ ـ ٤٤١ .

طور القنوع والمسالمة يكون القائم بأمر الدولة قانعاً بما بنى أجداده، مقلداً لهم، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. لقد انتهى عهد البناء والمجد وجاء عهد الذل والانحطاط. ويستفحل ذلك في طور الإسراف والتبذير، وهو الطور الخامس والأخير. فيكون القائم بالأمر في هذا الطور متلفاً لما جمع سلفه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته واصطناع أخذان السوء وتقليدهم عظيمات الأمور التي ليسوا أهلاً لها. وهنا تظهر أخلاق الضغينة والتخلي عنهم، إذ يضطغي عليه كبار الأولياء من قومه، ويتخاذلون عن نصرته ولا يجد ما ينفق على جنده بما بدد من اعطياتهم في شهواته. فيكون مخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. في هذا الطور يدب الهرم في جسد الدولة ويستولي عليها المرض المزمن إلى أن تنقرض[1].

فإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فأن همُ ذهبت اخلاقهم ذهبوا

فللمُلك إذن اخلاقياته وآدابه. فالدولة في أول أمرها تكون بعيدة عن منازع الملك، لأنه لا بد لها من العصبية التي بها يتم أمرها ويحصل استيلاؤها. فإن الغلب الذي يكون له الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعه من خلق البأس الشديد، ولا يكون ذلك إلا مع البداوة. فطور الدولة من أولها بداوة. ثم إذا حصل الملك تبعه الرفة واتساع الأحوال كما تقدم أكثر من مرة، والحضارة إنما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه. والدولة إن كان قيامها بالدين فأنه بعيد عن منازع الملك . وإن كان قيامها بعز الغلب فقط فالبداوة التي بها يحصل الغلب بعيدة أيضاً عن منازع الملك ومذاهبه. فالبداوة خشونة ومعاناة وشظف في العيش. فإذا كانت الدولة في أول أمرها بدوية، كان صاحبها على حال الغضاضة والنضارة وسلامة الطبع والبراءة من ذميم الأخلاق والقرب من الناس. فإذا رسخ عزه وصار إلى الانفراد عن العامة ما استطاع واتخذ الإذن ببابه على من يأمنه من أوليائه وأهل دولته، وأقام ببابه لهذه الوظيفة حاجباً له عن الناس، ثم إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت أخلاق صاحب الدولة إلى اخلاق الملك، وهي أخلاق غريبة مخصوصة يحتاج مباشرها إلى مداراتها

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

ومعاملتها بما يجب لها. وربما جهل تلك الأخلاق بعض من يباشر الملوك ويتصل بهم فيقع فيما لا يرضيهم ويصيرون إلى حالة الانتقام منه. لذلك انفرد بمعرفة هذه الآداب الخواص من أوليائهم[1].

الترف هو أصل البلاء. فالترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران انحرفوا إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها وأخلاقها. والحضارة كما مر معنا هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والتكلف بالصنائع والتأنق فيها، حتى إذا بلغ التأنق الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من جراء ذلك بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. أما دينها فلإستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها. لقد خلقت الحضارة حاجات جديدة لا قِبل بها إلا لذوي اليسار. فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف وليس لهم عن ذلك مندوحة لما استحكم فيهم من أثر العوائد، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الاملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر، وينعكس ذلك على الأخلاق فتفسد نتيجة الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيله بحصول لون آخر من الوانها. فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وينصرفون إلى الفكر (التفكير) في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له، ويجرؤون على الكذب والمقامرة والغش والخديعة والسرقة والفجور في الإيمان، والربا في البياعات والامعان في طرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، واطراح الحشمة في الخوض فيه حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم إلا من عصم ربك. ويموج بحر المدينةبالسِّفلة من أهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن لم ينالوا حظاً كافياً من التأديب وغلب عليهم خُلق الجواري وإن كانوا أهل انساب وبيوتات. فالناس متماثلون في الخَلق لا فرق في ذلك بين أن يكونوا من علية القوم أو سِفلتهم، إنما هم يتفاضلون ويتميزون بالخُلُق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل وفسد خلق الخير فيه لم ينفعه طيب

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

منبته ولا عراقة نسبه. ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في غمار الناس يعيشون مع الدهماء والطبقات الدنيا في المجتمع ينتحلون الحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة. وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة فقد أوشكت على الخراب والانقراض. فإن مكاسب أهلها لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الناس اختل نظام المدينة أو الدولة وخربت(١).

ومن مفاسد هذاالطور الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط، فيفضي ذلك إلى فساد النوع. فافهم ذلك واعتبر به واعلم إن غاية العمران هي كما قلنا الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته العمران هي كما قلنا الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد. بل إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد. لأن الإنسان انما هو انسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه. والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته بنفسه، إما عجزاً لما حصل له من الدعة أو ترفعاً لإنغماسه في التعيم والترف. وكذلك هو لا يقدر على دفع المضار بما فقد من خلق البأس بالترف والمربى في قهر التأدب والتعليم. فهو لذلك عالة على الحامية التي تتدافع عنه. ثم هو فاسد في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها وما تلوثت به النفس في ملكاتها كما تقدم إلا فيما ندر من الحالات وإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصار مسخاً على الحقيقة. وبهذا الإعتبار فإن جنود السلطان الأقرب إلى البداوة والخشونة أنفع من أولئك الذين يُربُّون على الحضارة وخلقها(٢).

* * *

هذه أول صرخة يطلقها انسان في التاريخ يحذر بها من مفاسد الحضارة والانجراف في تيارها إنها تندرج في إطار نقد الحضارة التي ما انفك الكثيرون في هذه الأيام يحذرون منها وينحون باللائمة عليها. إن ابن خلدون لما يخالفه التوفيق

---

(١) المقدمة، ٣/٨٧٦ ـ ٨٧٩.

(٢) المصدر السابق، صفحة ٨٧٩ ـ ٨٨٠.

عندما وجه اصبع الاتهام إلى الترف على أساس إنه من أهم عوامل فساد الأخلاق كما سنرى بعد قليل. لكن يشفع له أنه يقوم باول محاولة جادة ورصينة لتفسير الأخلاق تفسيراً علمياً بعيداً عن غرور الميتافيزيقا وكبريائها وعن هستيريا الدين والتصوف . والمحاولة الأولى هي دائماً أصعب الخطوات ، ولذلك فهي عرضة للأخطاء والمزالق ولكنها دائماً أيضاً تفتح آفاق جديدة وتشق آفاقاً جديدة للبحث والنظر. هنا تكمن عبقرية ابن خلدون. ولا عليه بعد ذلك أن يصيب أو يخطىء ما دام نهجه سليماً. ولو قيض هذا النقد أن يتوالى بعد ابن خلدون على أيدي مفكرين عرب من معدن ابن خلدون إذن لأتوا بالعجب العجاب. ولكن ابن خلدون كان الصحوة الأخيرة لحضارة استفرغت كل امكاناتها وفجرت جميع طاقاتها ، فعلى الحضارات الأخرى أن تتولى ما عجزت عنه الحضارة التي انجبت ابن خلدون .

ومع ذلك فإن ابن خلدون يخطىء حين يظن إن الترف هو المسؤول عن فساد الأخلاق لأن الترف في ذاته ليس ضرراً أو مفسدة، بل هو مطلب إنساني عام. فكل إنسان يطمح إلى المسكن الفاخر والأثاث الوثير والطعام المستجاد. فليست هناك علاقة ثابتة دائمة بين الترف والفساد. فهناك أغنياء متقشفون وفقراء مترفون. ثم أن الأمة مهما بلغ غناها فلن يصل الأمر قط فيها إلى أن يصبح كل الناس فيها أغنياء فاسدين. فالغنى يقتصر في العادة على قلة، والغالب أن يبقى سواد الشعب ، بين مياسير . . . ومساتير . . . ومعنى هذا أن طائفة قليلة جداً من أفراد الشعب تصل إلى مستوى الغنى المفرط الذي يؤدي إلى الفساد في أكثر الأحوال لا في جميعها . وهذه الطبقة لا ينتقل فسادها إلى كتلة الشعب الكبيرة حتى ولو كانت هي الطبقة الحاكمة . « ومن حسن الحظ إن الطبقات انفصلت عن جماهير الأمة في عالم الإسلام ، فاقتصر فسادها على أفرادها ، وبقيت كتلة الشعب سليمة البنيان رغم الفقر الشديد [وربما بسبب الفقر الشديد] ، وقد أحاط الإسلام جماهير الأمة الإسلامية بإطار أخلاقي معنوي قوي ، وذلك بتقويته لروابط الأسرة والعلاقات بين الناس فسلمت الأسر من التدهور والتفكك ، ونفر الناس من الفساد ومظاهره . وفي مستويات الجماهير ينظر الناس إلى شارب الخمر و«زير» النساء وقليل الذمة ، نظرة احتقار ونفور . ولهذا وعلى رغم وجود هذه المفاسد في إطار سيء ، فإن المثل الأعلى ظل سليماً . ومن هنا فإن التدهور في عالم الإسلام هو تدهور نظم الحكم وتدهور الأخلاقيات أهله في العصور الماضية . أما

تدهور كتلة الشعب كما حدث لأهل روما أو القسطنطينية فشيء لم تعرفه الحضارة الإسلامية قط، وظلت الأمة الإسلامية في مجموعها أمة فاضلة»[١].

قلنا أن الطبقة الحاكمة هي الطبقة الفاسدة، وهذا من أسباب عدم بقائها بل سرعان ما تتبدل ليحل غيرها محلها. وابن خلدون يتهم هذه الطبقة بالفساد والإفساد. فهي فاسدة لانغماسها بالترف، وهي مفسدة لأنها طبقة مستبدة، والإستبداد يورث المحكومين خلق المذلة فأن من عوائق الملك حصول المذلة للقبيل والإنقياد لسواهم. ذلك أن المذلة والانقياد كاسران لسَوْرة العصبية وشدَتها، فما الإنقياد والمذلة سوى الدليل على فقدان العصبية. لقد مَردوا على النفاق والخنوع والخضوع وعجزوا عن المدافعة والمقاومة، فأذنوا بالانقراض. ويستشهد ابن خلدون على ذلك ببني اسرائيل «واعتبر ذلك في بني إسرائيل لما دعاهم موسى عليه السلام إلى ملك الشام. وأخبرهم بأن الله قد كتب لهم ملكها، كيف عجزوا عن ذلك وقالوا: (إن فيها قوماً جبارين وأنَّا لن ندخلها حتى يخرجوا منها) أي يخرجهم الله تعالى منها بضرب من قدرته غير عصبيتنا [التي انكسرت سَوْرتها] وتكون من معجزاتك يا موسى. ولما عزم عليهم لجُّوا وارتكبوا العصيان وقالوا له: ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا ﴾ وما ذلك إلا لما آنسوا في أنفسهم من العجز عن المقاومة والمطالبة... وذلك بما حصل فيهم من خُلق الإنقياد وما رئموا[٢] من الذل للقبط أحقاباً، حتى ذهبت العصبية منهم جملة وإنهم لم يؤمنوا... بما أخبرهم به موسى من أن الشام لهم ومن أن العمالقة الذين كانوا بأريحاء فريستهم بحكم من الله قدَّره لهم. فقصَّروا عن ذلك وعجزوا تعويلاً على ما علموا من أنفسهم من العجز عن المطالبة لما حصل من خلق المذلة، وطعنوا فيما أخبرهم به نبيهم من ذلك وما أمرهم به. فعاقبهم الله بالتيه، وهو أنهم تاهوا في قفر من الأرض ما بين الشام ومصر أربعين سنة لم يأووا فيها لعمران ولا نزلوا مصراً ولا خالطوا بشراً لغلظة العمالقة بالشام والقبط بمصر عليهم. ويظهر من مساق الاية ومفهومها أن حكمة ذلك التيه مقصودة، وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر، والقوة، وتخلقوا به وأفسدوا... عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يُسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة

---

(١) د. حسين مؤنس: الحضارة صفحة، ٥٣.

(٢) أحبوا وألفوا.

والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتي فيها فناء جيل ونشأة آخر»[1].

والمغارم والضرائب هي أيضاً مما يوجب المذلة بحسب نظرية ابن خلدون فإن القبيل الغارمين لم يعطوا ما أعطوا لرضاهم بالمذلة فيه، لأن في المغارم والضرائب ضيماً ومذلة لا تحتملها النفوس الأبية إلا حين تضعف عصبيتها وتذهب ريحها فتمتنع عن المدافعة والحماية خوفاً من القتل والتلف. فالمغرَم يوجب المذلة للقبيل. ومن كانت عصبيته لا تدفع عنه الضيم «فكيف له بالمقاومة والمطالبة، وقد حصل له الانقياد للذل، والمذلة عائق كما قدمنا . هذا إلى ما يصحب ذل المغارم من خلق الحكم والخديعة بسبب ملكة القهر. فإذا رأيت القبيل بالمغارم في ربقة من الذل فلا تطمعنَّ لها بملك آخر الدهر»[2].

هذا من أوهام ابن خلدون. ومع ذلك فمن الممكن القول إن ابن خلدون هنايصف ولا يقوم، أي يصف الخلق العربي كما هو في حقيقة أمره ولا يصدر أحكاماً تقويمية عليه. فالعربي لا ينقاد إلا بصبغة دينية تنبثق من داخله وما عدا ذلك فإن في أي انقياد للآخر انتقاصاً من الأنفة والكرامة؟ فجميع أقوال ابن خلدون صحيحة إذا حصرناها في العرب وحدهم وفي مرحلة معينة من تاريخهم دون أن نتجاوزهم إلى شعب آخر أو مرحلة أخرى: فهو متخصص بدراسة الشعب العربي كتخصص أي عالم انتروبولوجي في الوقت الحاضر بدراسة أحد شعوب آسيا أو افريقيا أو اميريكا. ضمن هذه الحدود فقط يجب النظر إلى آراء ابن خلدون في البداوة والوحشية وما يلحق بها . وابن خلدون على كل حال يتحدث هنا عن مجتمع العضلات والعنجهية وأوهام الأنفة والكرامة، فإن أكثر ما قاله في نطاق هذا المجتمع سليم لا غبار عليه. أما مجتمع العلم والتكنولوجيا والصناعة والدستور والمؤسسات فهو قادر على الإحتفاظ بتوازنه وتجاوز كل القوانين التي وضعها ابن خلدون للعصبية وأطوار الدولة وما إلى ذلك. وحتى عندما يجنح هذا المجتمع الأخير ويرتكب ضروب الاستغلال والمظالم في حق العمال وصغار الموظفين والكتل الشعبية عموماً، فإنه يفعل ذلك ضمن اللعبة البرلمانية، وضمن جهاز ضخم من وسائل الإعلام توجه الجماهير الوجهة التي

(١) المقدمة ٢/٤٤٢ـ٤٤٣.

(٢) المصدر السابق، صفحة ٤٤٣.

تريدها لها الشركات الاحتكارية الكبرى واللوبيّات ومراكز القوى والقلة المهيمنة التي تتربع على عرش السلطة. فالمجتمع الحديث له آلياته وأجهزته التي يستطيع بها أن يمد في عمر الدولة ويخفف من أثر المناخ (أو الأقليم في مصطلح ابن خلدون) ويمنع طغيان العصبية إلا العصبية الحزبية وعصبية مراكز القوى، وبالتالي تجاوز كل محنة يمتحن بها. وكلما كان هذا المجتمع أكثر حداثة وتطوراً كان على هذا التجاوز أقدر. إن ابن خلدون يتحدث هنا عن المجتمع الموكول إلى ذاته، المجتمع الذي لا تحكمه إلا العضلة والعقل عاريين بلا إمتدادات ولا زوائد. وأما المجتمع الحديث فإنه يعمل بالإمتدادات والزوائد، إنه يكاد يستغني عن العضلة، وقد أضاف إلى العقل الطبيعي العقل الصناعي. لقد تخطى المجتمع الحديث أحلام صانعيه من رجال عصر النهضة، فما ظنك بعصر ابن خلدون وتفكير ابن خلدون.

والمُلك بحسب ابن خلدون مُلكان: طيب وخبيث. فأما الملك الفاسد فهو حكم الحيوانية والغريزة، وأما الملك الصالح فهو حكم العقل والروية ومن علاماته «التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس»[1]. فالإنسان في نظر ابن خلدون أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر في أصل فطرته وبحكم قوته الناطقة العاقلة، لأن الشر إنما جاءه من قِبَل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب[2]. فهناك تلازم عند ابن خلدون بين الخير والعقل والشر والحيوانية، بقدر ما هناك من تلازم أيضاً بين الخير والملك والسياسة لأن هذين الأخيرين إنما كانا له من حيث هو إنسان، فهما من خصائص الإنسان لا الحيوان. فإذن من خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة كما يقول[3]. فالملك (أو المجد) له أصل وفرع: فالأصل هو العصبية، والفرع هو الخلال. فإذا كان الملك غاية للعصبية فهو أيضاً لفروعها ومتمماتها وهيَ الخلال، لأن الملك بلا متماته كشخص مقطوع الأعضاء أو كظهوره عرياناً بين الناس. «وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب، فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب؟»[4] فالعصبية لا تكفي وحدها إذا لم تقترن بالخلال الحميدة،

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٤٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، صفحة ٤٤٥.

وكذلك الملك الذي هو غايتها ومتممها، فمن حصلت منه العصبية وانوست منه خلال الخير فقد تهيأ للملك. فالسياسة والملك إذن هما كفالة للخلق وخلافة لله في عباده لتنفيذ احكامه فيهم[1].

فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله: من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر، والقِرَى[2] للضيوف، وحمل الكَلّ[3] وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة، وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل أو ترك، وحسن الظن بهم وانصاف المستضعفين.. والانقياد للحق والتواضع للمسكين، واستماع شكوى المستغيثين... والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك، [إذا وجدناهم يتنافسون في هذا الخلال] علمنا أن هذه هي خُلُق السياسة، وقد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، وإنه خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغالبيتهم، وليس ذلك سدى فيهم، ولا وُجد عبثاً منهم، والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم»[4].

لا بد للسياسة من الأخلاق، والسياسة التي لا تقوم على الأخلاق مآلها الفشل والإخفاق. فمن خلال الكمال الحميدة التي يتنافس فيها القبائل أولو العصبية، وتكون شاهدة لهم بالملك أيضاً، اكرام العلماء والصالحين والأشراف، وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم. لكنهم إذا انصرفوا إلى ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فقدوا الفضائل السياسية جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج المُلك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم[5] فإذا رأيته قد ذهب من أمة من الأمم فاعلم أن الفضائل قد أخذت في الذهاب عنهم وارتقبْ زوال الفضائل عنهم.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) إكرام الضيف.

(٣) اليتيم ومن لا يقدر على القيام بشؤون نفسه والعالة على غيره.

(٤) المصدر السابق، صفحة ٤٤٥ - ٤٤٦.

(٥) لمصدر السابق صفحة ٤٤٦.

ويعتقد ابن خلدون أنه كلما كانت الأمة وحشية، انتحلت ما يمكن تسميته بأخلاق القوة وبالتالي كان ملكها أوسع، لأنها أقدر على التغلب واستعباد الطوائف،لقدرتها على محاربة الأمم ولأنها تتنزل من الأهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم. فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يعيشون فيه ويقتاتون من خيراته، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم سواء. فلهذا لا يقتصرون على استتباع قطرهم وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يثبون إلى الأقاليم البعيدة ويتغلبون على الأمم النائية. ويضرب ابن خلدون مثلاً على ذلك ما يحكى عن عمر بن الخطاب لما بويع وقام يحرض الناس على فتح العراق فقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجعة[1] ولا يقوى عليه أهله إلا بذلك. أين القراء المهاجرون عن موعد الله؟ سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يورثكموها فقال: ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون». ويضرب ابن خلدون مثلاً آخر على أخلاق القوة هذه بحال العرب السالفة من قبل مثل التتباعة وحِمْيَر، فقد خطوا من اليمن إلى المغرب مرة وإلى العراق والهند أخرى، وبحال الملثمين من المغرب لما نزعوا إلى الملك طفروا[2] من الأقليم الأول ومجالاتهم منه في جوار السودان، إلى الأقليم الرابع والخامس في ممالك الأندلس من غير واسطة. وهذا شأن الأمم الوحشية، فلذلك تكون دولتها أوسع نطاقاً وأبعد من مراكزها نهاية[3].

هذه هي أخلاق القوة، وهي أخلاق التوسع والامتداد خارج الحدود للغزو والفتح، وهي تعبر عن قانون تاريخي لا يتخلف. فما أن تستقوي الأمة حتى تتطلع إلى خارج الحدود. لقد غدت مشحونة بطاقات هائلة لا بد من تفجيرها في أرض غير أرضها، فإما أن تتفجر وتحترق بطاقاتها وإما أن تفجر غيرها، ولا خيار بين الإثنين. ومن الطبيعي أن تقدم على المغامرة الأخيرة. فالتفجير الخارجي حاصل ضرورة، وإنما ينحصر الخلاف بين الأمم القوية في طريقة التفجير. فبعضها يسير على سياسة الأرض المحروقة كما فعل جنكيز خان في القرون الوسطى وكما فعلت فرنسا في شمال أفريقيا ولبنان وسوريا في العصر الحديث،

(١) النجعة هي الإسم من انتجع إذا ذهب لطلب الكلأ ثم أطلقت على كل رحلة وانتقال.

(٢) قفزوا ووثبوا.

(٣) المصدر السابق صفحة ٤٤٤ ـ ٤٤٨ .

وكما تفعل إسرائيل في فلسطين في هذه الأيام ،وبعضها يستوحي بعض المبادىء الإنسانية كما فعل العرب في فتوحاتهم الأولى حتى لقد قال غوستاف لبون عبارته المشهورة : « لم يعرف العالم فاتحاً أرحم من العرب ؟ » وبين الإستعمارين الهولاكي - الأوروبي الأميركي الإسرائيلي والإستعمار العربي درجات كثيرة . بل حتى الإستعمار الغربي تتخلله أحياناً بعض النفحات الإنسانية ، كما أن الإستعمار العربي تخلله أحياناً بعض المظالم الوحشية . وهنا تتفاوت معادن الأمم والشعوب . ولكن التفجير في الخارج عند الفريقين ضرورة تاريخية .

الأخلاق والتقليد

الأخلاق على ضربين إذن: أخلاق القوة وأخلاق الضعف وقد أوجزنا القول في أخلاق القوة فلنتحدث عن أخلاق الضعف عند ابن خلدون. فكما أن للغلب والنصر إيجابية وفاعلية تتجلى في الامتداد والتوسع وفرض الذات فإن الانكسار والهزيمة سلبية وإنفعالية تتجلى في الإنحسار والتقوقع وفراغ الذات وإستسلامها . وأولى بوادر أخلاقيات التقليد التي تكلمنا عليها في صفحات سابقة ولا بأس أن نختصرها هنا ببعض الكلمات تحقيقاً للفائدة . فالمغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله[1]. إن أخلاقيات القوة تفرض الذات وأما أخلاقيات الضعف فتوهن الذات وتفرغها من مضمونها، فتلتمس ذوات أخرى تحاول من طريقها استعادة ذاتها، ولكن فوات الأوان . فما فقدته الذات فلن يعود إليها إلا بعد جولة أخرى من جولات التاريخ ، هذا إذا عادت وأغلب الظن أنها لن تعود . وقد بينت أسباب ذلك في كتاب صدر لي أخيراً[2] .

إن السبب في التقليد أن النفس أبداً تفتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت له فهي تتشبه به وتنتحل جميع مذاهبه لأنها تنظر إليه نظرتها إلى كائن كامل معصوم عن الخطأ، بما وقر عندها من تعظيمه ،أولما تغالط به من أن انقيادها له إنما يرجع إلى مزايا عنصرية ثابتة فيه تجعل نصره أمراً محتوماً وليس نتيجة لحرب بين فريقين يستولي أحدهما على الآخر على قاعدة «يوم لك ويوم عليك»،وتبعاً للظروف الذاتية والموضوعية التي تحيط بهذا الحرب وموازين القوى التي لا تبقى على حال واحدة بل تتأرجح نتيجة لمتغيرات كثيرة تجعل الغالب اليوم مغلوباً غداً إذا أخل

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٠ .

(٢) الفكر العربي في مخاضه الكبير .

ببعض الشروط والقواعد. فإذا غالطت في النفس ذلك واعتقدت أن سبب الإنتصار سبب تكويني يكمن في بعض الثوابت التي يتميز بها جنسه المتفوق بالطبع وبالغريزة - أقول إذا غالطت النفس في ذلك واعتقدته وآمنت به انتحلت جميع مذاهب الغالب وتمثلت به وكان لها نِعْمَ الأسوة والقدوة . لقد سرى إليها منه حظ عظيم بقدر فراغ ذاتها حتى غدت لا ترى في الاكوان غيره . فعرب الأندلس في عصور الانحطاط تشبهوا بالجلالقة في أيام ابن خلدون في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم ، حتى في رسم التماثيل على الجدران وفي البيوت والمصانع . ويعلق ابن خلدون على ذلك بأنه من علامات الاحتواء والاستيلاء . احتواء القوي للضعيف واستيلائه عليه . وهذا معنى قولهم : « الناس على دين الملك ، أي على دين الحاكم المنتصر ، على دين من بيده السلطة سواء كان هذا الحاكم مستبداً داخلياً أو عدواً خارجياً»[1] .

وهذه الظاهرة، ظاهرة تقليد الضعيف للقوي لا بد أنها لوحظت قبل ابن خلدون بزمن طويل، كما لوحظ سقوط الأجسام قبل نيوتن بزمن أطول. ولكن أحداً قبل نيوتن لم يخطر له على بال صياغة ظاهرة سقوط الأجسام في قانون كوني عام يربط بين سقوط الأجسام ودوران الكواكب من حول الشمس، هو قانون الجاذبية. كذلك لا نحسب أحداً قبل ابن خلدون خطر له يوماً أن يصوغ ظاهرة التقليد ويربط بينها وبين الضعف ومراحل تكوين الأمم كما فعل ابن خلدون وهنا تكمن عبقريته.

وإذا كان الضعف يورث أخلاق التقليد فهو يورث أيضاً أخلاق الخيبة، وينعكس ذلك سلباً على النسل. والسبب في ذلك ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا مُلك أمر ما وصارت بالإستعباد آلةً لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل، والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانه وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا فريسة لكل متغلب وطعمة لكل آكل[2] .

وكل ذلك وليد أخلاقيات التقليد وحصول التكاسل في النفوس المقهورة

(١) أنظر المصدر السابق صفحة ٤٥٠ - ٤٥١ .

(٢) المصدر السابق صفحة ٤٥١ - ٤٥٢ .

التي فقدت عز الأمل. وهناك سبب آخر لهذه الأخلاقيات وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. فالإنسان خليفة الله على الأرض، إنه رئيس بطبعه، فالرئيس إذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه، تكاسل حتى شبع بطنه وروي كبده. وهذا موجود في أخلاق الأناس. ولقد يُقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في حوزة الآدميين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء(١).

الأخلاق والتجارة

وإذا كان للنصر والهزيمة أخلاقياتها عند ابن خلدون، وإذا كان للبداوة أخلاقياتها وللترف أخلاقياته و. . فلم لا يكون للتجارة أخلاقياتها أيضاً؟ فقد عرض ابن خلدون في (المقدمة) لأخلاق التجار فرأى لها سمة خاصة تميزها من سائر أخلاق الأدميين. ذلك أن التجار في غالب أحوالهم مدفوعون إلى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والمنافع الأرباح، وأهل النصفة قليل. فلا بد في ذلك من المكايسة والماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج، ولا بد من الغش والتطفيف المجحف بالبضائع، ومن المطل في الأثمان المجحف بالربح، ومن الجحود والانكار المستأصل لرأس المال أن لم يتقيد بالكتاب والشهادة. ولا يغني الحكام في ذلك شيئاً، لأن الحكم إنما هو على الظاهر، فيعاني التاجر من ذلك أحوالاً صعبة، ولا يكاد يحصل على ذلك التافه من الربح إلا بعظم العناء والمشقة، وقد لا يحصل على شيء فيتلاشى رأس ماله، فإن كان جريئاً على الخصومة، بصيراً بالحسبان شديد المماحكة، مقداماً على الحكام، كان أقرب له إلى الأنصاف بجرأته منهم ومماحكته، وإلا فلا بد له من حال يدّرع به يوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحكام على انصافه من معامليه، فيحصل له بذلك النّصفة في ماله. وأما من كان فاقداً للجرأة والأقدام من نفسه، فاقد الجاه من الحكام فينبغي له أن يتجنب الاحتراف بالتجارة، لأنه يعرض ماله للضياع والذهاب ويصير مأكلة للباعة ولا يكاد ينتصف منهم، لأن الغالب في الناس ـ وخصوصاً الرعاع والباعة ـ شرهون إلى ما في أيدي الناس سواهم، متوثبون عليه، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهباً(٢).

---

(١) المصدر السابق صفحة ٤٥٢.

(٢) المقدمة ٣/٩١٧ ـ ٩١٦.

وخلاصة رأي ابن خلدون في أوصاف التجار إنها أوصاف بعيدة عن خلق الصلاح والمروءة. فإن اقتصر التاجر عليه اقتصرت به على خلقها، لأن الأفعال لا بد أن تعود آثارها على النفس. فأفعال الخير تعود بأفعال الخير والصلاح، وأفعال الشر والسفسفة تعود بضد ذلك، فتتمكن وترسخ إن سبقت وتكررت، وتنقص خلال الخير أن تأخرت عنها، بما ينطبع من آثارها المذمومة في النفس، شأن الملكات الناشئة عن الأفعال. فمن استرذل خلقه وأخذ بما تأخذ به الطبقة السفلى من المماحكة والغش والخديعة وتعاهد الإيمان الكاذبة على الأثمان رداً أو قبولاً، فهو في غاية المذلة. لذلك نجد أهل الرياسة يتحامون الاحتراف بهذه الحرفة لما يجر هذا الخلق على صاحبه من الخزي والعار. وقد يوجد من التجار من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله، إلا أن ذلك نادر الحدوث(١).

إن الآثار التي تعود على النفس من هذه الأفعال تتفاوت بتفاوت أصناف التجار في أطوارهم. فمن كان منهم سافل الطور محالفاً لأشرار الباعة أهل الغش والخداع والفجور في الأثمان إقراراً أو انكاراً كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد، وغلبت عليهم السفسفة، وبعد عن المروءة واكتسابها بالجملة، وإلا فلا بد له من تأثير المكايسة والماحكة في مروءته. وأما ذلك الذي لا بد له من جاه يدّرع به ليوقع له الهيبة عند الباعة ويحمل الحاكم على انصافه فأمره نادر الحدوث، لأن المال قد يوجد عنده بنوع غريب أو ورثه عن أحد من أهل بيته فحصلت له ثروة غنية تعينه على الاتصال بأهل الدولة وتكسبه ظهوراً وشهرة بين أهل عصره، فيرتفع عن مباشرة وذلك بنفسه، ويدفعه إلى من يقوم له به من وكلائه وحشمه، ويسهل له الحكام الانتصاف بما يأنسونه من بره واتحافه فيبعدونه عن معاناة الأفعال المقتضية له كما مر، فتكون مروءتهم أرسخ(١).

الأخلاق والجاه

والجاه والخضوع لهما أخلاقهما أيضاً وبقدر كسب المرء يكون خلقه، وعلى قدر عمله وشرفه بين الأعمال وحاجة الناس إليه تكون قيمته، وكل قيمة من هذه القيم أخلاقها.

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٧.   (٢) المصدر السابق صفحة ٩٢٢ - ٩٢٣.

وذلك أن صاحب المال والحظوة في جميع اصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه. وسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال ويتقرب الناس إليه في سبيل التزلف والحاجة. والناس يعينونه بأعمالهم في جميع حاجاته[1]. والجاه بحسب تعريف ابن خلدون «هو القدر الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت ايديهم من أبناء جنسهم بالأذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، و[ليحملهم أيضاً] على أغراضه [هو] فيما سوى ذلك»[2]. فالحمل الأول مقصود بالذات والثاني بالعرَض كسائر الشرور، لأنه قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير، وبذلك لا يفوت الخير بل يقع رغم ما ينطوي عليه من الشر اليسير، وهذا معنى وقوع الظلم في الخليقة[3].

والجاه متوزع في الناس مترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات وطبقات[4] وكل طبقة من طبقات أهل العمران من مدينة أو اقليم لها قدرة على من دونها من الطبقات، وكل واحد من الطبقة السفلى يستعين بذيل الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان الجاه متسعاً كان كسب الناشيء عنه كذلك عنه، وإن كان ضيقاً قليلاً فمثله[5]. والأعمال لصاحب الجاه كثيرة فتفيد الغنى لأقرب وقت، ويزداد مع الأيام يساراً. ولهذا المعنى كانت الإمارة أحد أسباب المعاش[6]. وهكذا فالمال وحده لا يفيد جاهاً، بل يجب أن يقترن بالسلطة والنفوذ. فالذي هو في موقع السلطة هو الأقدر على التصرف فيمن تحت يده. وصاحب الجاه يأتيه المال ذات اليمين وذات الشمال بلا سعي ولا عمل من أعمال التكسب إما فاقد الجاه ـ ولو كان له مال ـ فلا يكون

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق صفحة ٩٠٩.

(٥) المصدر السابق صفحة ٩١٠.

(٦) المصدر السابق صفحة ٩٠٧.

يساره إلا بمقدار عمله أو ماله ونسبة سعيه ذاهباً وأيباً في تنميته كأكثر التجار وأهل الفلاحة. ولهذا نجد أهل الجاه منهم يكونون أيسر بكثير. ومما يشهد بذلك إننا نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا حسُن الظن بهم، فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، وأسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي يعينهم الناس بها. لقد أصبحوا من أصحاب الجاه والنفوذ وابتسم لهم الدهر، ويسعى لهم الناس وكلٍّ قاعد بمنزله لا يبرح مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه ويتأثل الغنى من غير سعي[1].

هذا والجاه يورث صاحبه خلق العزة والكبرياء بقدر حصوله له، كما أن فقده يورث خلق المذلة والخنوع. وهنا بيت القصيد إن السعادة والخير مقترنان بحصوله، وإن بَذْله وإفادته من أعظم النعم وأجلها، كما أن باذله من أجل المنعمين. فإذا بذله لمن تحت يديه كان بذله بيد عالية وعزة فيتخلق طالبه بخُلق الخضوع و التملق كلما سأل أهل العز والملوك وإلا فيعتذر حصوله. فمن طلب جاهاً فوق جاهه لم يسلم من خُلق التملق. فالأدنى يتملق الأعلى ما دام في حاجة إليه. هذه سنة الحياة. «فلذلك قلنا أن الخضوع والتملق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق. ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل له غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة»[1].

فهناك عند ابن خلدون إذن طبقية في الجاه. إنه يتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه. والجاه يتبعه الكسب. فكلما اتسع الجاه كان الكسب الناشىء عنه أكبر، وكلما ضاق كان أقل، ولما كان الجاه مرتبطاً بخلق العزة والكبرياء من أحد طرفيه، وبالكسب والمال من طرفه الأخر، وكان كل أولئك بالتالي مرتبطاً بالطبقة لتوزع الجاه في الناس طبقات كما يؤكد ابن خلدون، كانت النتيجة إن الطبقة لها مدخل إلى الأخلاق، وكانت الأخلاق طبقية بحسب هذا الأخير، لا بالمعنى الماركسي الدقيق. لذلك قلنا أن الطبقة لها «مدخل» إلى

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩٠٧ ـ ٩٠٨ و٩١٠.

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١.

الأخلاق ولم نقل أنها «المدخل». إنها عنده مجرد مدخل من المداخل وعامل واحد من مجموعة من العوامل المؤثرة في الأخلاق كالأقليم والحضارة والبداوة وحكم القهر والاستبداد والدين والعصبية، والملك وأطوار الدولة والتقليد والقوة والضعف والتجارة والجاه والطبقة... فليست الظاهرة الخلقية عند ابن خلدون إذن وليدة عامل واحد وإنما هي وليدة عوامل متعددة متشابكة معقدة تعمل معاً وتتفاعل معاً وتوجه كل فرد توجيهاً يختلف عن كل فرد آخر، لأن سلوك الإنسان في جملته نتيجة تقاطع مجموعة من المتغيرات والثوابت التي تمنحه شخصيته المتفردة وهويته الأصيلة المميزة.

* * *

رأينا ابن خلدون يقول في آخر الفقرة قبل الأخيرة: «ولهذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة». إن هذا الخلق مدعاة للأعجاب والتقدير عند جميع الناس الذين يؤثرون كرامتهم الشخصية على كل اعتبار آخر ولا يقبلون أبداً تمريغ جباههم على اعتاب الجبابرة والمتسلطين، والغريب أن ابن خلدون ليس من هذا الرأي. فهو يذم خلق الترفع هذا ويعده ناتجاً عن توهم الكمال. استمع إليه يقول: «إن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة» وهو إنما يحصل من توهم الكمال ومن اعتقاد صاحبه أن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر في علمه أو الكاتب المجيد كتابته أو الشاعر البليغ في شعره، وكل مجيد في صناعته يتوهم أن الناس يحتاجون إلى ما في يده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك[1].

أجل إن ابن خلدون يعد هذا الترفع من الأخلاق المذمومة فكيف يكون مذموماً وسببه الشمم والأنفة واحترام الذات؟ إنه هو يشيد بخلق التملق والتزلف من حيث يدري أو لا يدري وأغلب الظن أنه يدري لما نعلم من انتهازيته ودسائسه وانقلابه أكثر من مرة على من أحسن إليه. إنه طالب جاه ومجد على أي وجه اتفق فانعكس ذلك في فلسفته الخلقية. أم لعله يصف هنا ولا يقوّم، يصف ما هو حاصل كأي رجل علم، ولكن وصفه فيه شطط كثير يختلط فيه الوصف بالتقويم. أنه في كلامه على خلق البداوة يتحدث كثيراً عما يسميه الأنفة والشمم

(١) المصادر السابق صفحة ٩١١.

وما أسميه أنا احترام الذات، ولكنه يتجاهلهما هنا ظناً منه أنهما قد زالا من خلق أهل الحضر وحل محلهما النفاق والرياء والمصانعة. إن خطأ ابن خلدون في مواضع كثيرة من (المقدمة) يكمن في التعميم. فهذا الترفع الذي يذمه عند العالم والكاتب والشاعر وأمثالهم هو البقية الباقية من شعور الأنفة والآباء والشمم الذي لم تستطع الحضارة أن تقضي عليه لدى قلة لا تهادن ولا تساوم ولا تنجرف مع المنجرفين الذين في قلوبهم مرض، ولا تخضع لأي إغراء يكون ثمنه فقدان الكرامة الشخصية والايمان بالذات. فبئس المرء يخسر نفسه ليكسب العالم! ذلك هو الخسران المبين!.

ومهما يكن حكمنا على ابن خلدون في هذا الموضع فإنه يمضي في تحليله الطريف لخلق الترفع والشمم عند «العالم المتبحر في علمه أو الكاتب المجيد في كتابته أو الشاعر البليغ في شعره وكل محسن في صناعته» ويرى إن هذا الخلق «إنما يحصل من توهم الكمال» لا من الإيمان بالذات «وكذا يتوهم أهل الإنسان ممن كان في أبائه ملك أو عالم مشهور أو كامل في طور، يعتبرون بما راوه أو سمعوه من حال ابائهم في المدينة، ويتوهمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم. فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور قد يتوهم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً إليه.

«وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم. ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على الناس فيستنكف أحدهم عن خضوع ولو كان للملك ويعده مذلة وهواناً وسفهاً، ويحاسب الناس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهم في نفسه ويحقد على من قصَّر له في شيء مما يتوهمه من ذلك. وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إباية الناس له من ذلك. ويحصل له المقت من الناس لما في طباع البشر من التأله. وقلَّ أن يسلِّم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلا أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة. وهذا كله في ضمن الجاه. فإذا فقد صاحب هذا الخُلق الجاه ـ وهو مفقود له كما تبين لك ـ مقته الناس بهذا الترفع، ولم يحصل له حظ من إحسانهم، وفقد الجاه لذلك من أهل الطبقة التي هي أعلى منه، لأجل المقت وما يحصل له بذلك من القعود عن تعاهدهم وغشيان منازلهم، ففسد معاشه، وبقي في

خصاصة وفقر أو فوق ذلك بقليل، وأما الثروة فلا تحصل له أصلاً. ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع له ذلك من الحظ»[1].

إن أخلاق النفاق والخضوع والتملق والتزلف لها سوق رائجة عند الملوك والحكام. فقد يقع في الدول اضطراب في المراتب من أجل هذا الطراز من الأخلاق، فيرتفع فيها كثير من السِفلة، وينزل كثير من العلية بسبب ذلك. فإن الدول إذا بلغت نهايتها من التغلب والإستيلاء انفرد منهامنبت الملك بملكهم وسلطانهم، ويئس الآخرون من ذلك حتى صاروا تحت يد السلطان كأنهم خول له. فإذا استمرت الدولة وشمخ الملك تساوى حينئذٍ في المنزلة عند السلطان كل من انتمى إلى خدمته وتقرب إليه بنصيحة واصطنعه للقيام بالكثير من مهماته. فإذا كثير من السوقة يسعى في التقرب من السلطان بجده ونصحه، ويتزلف إليه بوجوه خدمته، ويستعين على ذلك بإعلان الخضوع والتملق له ولحاشيته وأهل نسبه حتى يرسخ قدمه معهم، وينظمه السلطان في جملته، فيحصل له بذلك حظ عظيم من السعادة[1].

لكن هناك فريقاً من الأُباة المخلصين يسميهم ابن خلدون ناشئة الدولة ـ ربما لأن على أكتافهم وأكتاف آبائهم قامت الدولة ـ يربأون بأنفسهم عن هذه الأخلاق المذمومة ويعلنون النكير عليها لما تجره على الدولة من الخراب والدمار. إنهم من أبناء قومها الذين ذللوا صعابها ومهّدوا أكنافها، معتزون بما كان لآبائهم في ذلك من الآثار، تشمخ به نفوسهم على السلطان، فيمقتهم السلطان لذلك ويباعدهم، ويميل إلى المصطَنَعين الذي لا يعتدُّون بقديم ولا يحسون بأي شعور بالإباء أو الترفع، إنما دأبهم الخضوع للسلطان والتملّق والإعتمال في غرضه متى ذهب إليه، فيتسع جاههم وتعلو منازلهم، وتنصرف إليهم الوجوه والخواطر بما يحصل لهم من قبل السلطان والمكانة عنده، ويبقى ناشئة الدولة فيما هم فيه من الترفع والاعتداد بالقديم لا يزيدهم ذلك إلا بعداً عن السلطان ومقتاً، وإيثاراً هؤلاء المصطَنَعين عليهم إلى أن تنقرض الدولة[2].

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١ـ٩١٢.

(٢) المصدر السابق صفحة ٩١٢ ـ ٩١٣.

إن هذا الكلام لابن خلدون يوحي بأنه يذم خُلق التملّق والتصنع الذي كال له المديح سابقاً، بقدر ما يمدح خلُق الشموخ والإباء عند ناشئة الدولة الذي أوسعه الذم والتقريع سابقاً أيضاً وذلك في فصلٍ واحد لا يتجاوز خمس صفحات صغيرة! فما علة هذ التناقض ؟ ترى هل كتبَ النصين في مرحلتين مختلفتين تطورت آراؤه في أثنائهما ؟ لا أعتقد ذلك . فالنصّان قد كُتبا معاً في قلعة بني سلامة عندما ترك ابن خلدون السياسة ودسائسها وأحابيلها لينقطع إلى العلم والتفكير . إن الفترة القصيرة التي كتب فيها (المقدّمة) لا تكفي لتطوير رأي أو تعديل فكرة . لا سيما وأن المتصفح (للمقدمة) يحس أنه يكتب بسرعة لم تترك له وقتاً لمراجعة آرائه وتصحيح ما فيها من أخطاء أسلوبية تنافي الذوق العربي السليم . هناك ركاكات كثيرة في (المقدمة) فوجئتُ بها لاحقاً وكنت أربأ بابن خلدون عنها فكيف لم يتنبّه لها، وهو الخطيب المفوَّه والكاتب النحرير . وأنا زعيم أنه لو تسنى له ما يكفي من الفراغ لأعاد كتابة (المقدّمة) من جديد .

ويقع ابن خلدون في التناقض نفسه في الفصل الذي يليه والذي تحدّث فيه عن القائمين بأمور الدين من القضاء والفُتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك». فبعد أن ذكر أن هؤلاء «لا تعظم ثروتهم في الغالب. . . لأن هذه الصنائع الدينية لا يضطر إليها عامة الخلق، وإنما يُحتاج إلى [ذلك] على وجه الاضطرار والعموم. وهم أيضاً لشرف بضائعهم أعزة على الخَلْق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرّون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه الصنائع الشريفة المشتملة على أعمال الفكر والبدن، بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك،فلذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب»[1]. هل هناك اطراء للكرامة الشخصية وشعور الإباء أكثر من هذا الإطراء؟ فبينما يؤكد في النص السابق بلا مواربة وبعبارات لا تحتمل اللبس أن «الكثير ممن يتخلّق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة «واعلم أن هذاالكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، إنما يحصل من توهم الكمال وإن الناس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة، كالعالم المتبحر

---

(١) المصدر السابق صفحة ٩١٣.

في علمه»[1] ـ أقول بينما يقرر ابن خلدون ذلك في هذا النص ويُدرج العالم المتبحر في علمه بين أصحاب الأخلاق المذمومة، إذا به في النص الذي ذكرنا قبله يشيد بأخلاق علماء الدين الذين لا يقبلون أن يريقوا ماء وجوههم أمام الأعتاب السلطانية، بل ينسبهم إلى الإباء وعزة النفس. فهم «لشرف بضائعهم أعزة على الخَلْق وعند نفوسهم، فلا يخضعونه لأهل الجاه... بل ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا...» لا تفسير عندي لهذا التناقض إلا أنه مجرد ضريبة يدفعها العباقرة عندما تنثال عليهم المعاني بسرعة فتضعف الرقابة ويفلت الزمام وتنسل أفكار ما كان لها أن تنسلّ عند الرجل العادي المتأني المتئد. وإذا تسنى لبعض هؤلاء أن يراجع أوراقه ويعيد النظر فيها فقد لا يتسنى ذلك للبعض الآخر، لا سيما إذا كان في عجلة من أمره كابن خلدون الذي يرتجل الكتابة بلا مسودة بل يترك للأفكار حرية التدافع والانثيال لتجري سجيتها بلا رقابة. وما عليه في هذه الحالة، إلا أن يستسلم لشيطانه ويُدوِّن ما يمليه عليه في زخمه مع ما فيه من ركاكة وعدم تماسك أحياناً، وإلا اختل سياق الأفكار ونظم المعاني عنده ولسان حاله يقول: «اليوم خمر وغداً أمر». ارحموه! دعوه في نشوته ولا تقطعوا عليه سيل الأفكار. افهموا معاناته ولا تفرضوا عليه قوالبكم التي لا تجدي التفسيرات المتعسّفة التي يُراد بها الحفاظ على اسطورة وحدة التفكير وانسجامه مع ذاته. إن هذه الوحدة حلم ومثل أعلى لم يدركه أحد. أنها هدف قد نقترب منه ولكننا لن نُصيبه مهما أجَدْنا الرماية. وإلاّ فإيتوني برجل عبقري واحد سليم من التناقض والاختلال في جميع أقواله ومعانيه. لا أحد أحرص من كنط Kant على المنطق وعدم الإختلال، وفلسفته مثال لفلسفة الأنماط والقوالب، فهل نجا من التناقض؟ دعونا من التفسيرات المتمحلة المتعسفة المصطنعة ولنقل بصراحة، وبلا مواربة أن الرجل لم يتنبه إلى ما وقع فيه من تناقض والسلام. لنأخذ الأمور في بساطتها بلا تعقيد ولا افتعال. وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى! أن هؤلاء قد أعطونا الكثير، فلا تضيقوا عليهم الأنفاس! هل جزاء الإحسان إلا هؤلاء! إنهم من معدن غير معدننا وطينة لا تسمو إليها طينتنا: لا تبحثوا عن الأعماق وأنتم على الشاطىء، فإنما توجد الأعماق في عُرض البحر. وإذا وجدت على الشاطىء فإنما هو وجود صناعي مفتَعل. لا تُقوِّلوا الرجل ما لم يقل ولا

(١) المصدر السابق صفحة ٩١١.

تُحملوا عباراته ما لم يقصد إليه بالحذلقة والتقعّر والتمنطق . لا تبحثوا عن الأعماق في غير موضعها للمباهاة والتكايس على الأقران ، كما يفعل كثير من النقاد والمتفيهقين الأقران ، كما يفعل كثير من النقاد والمتفيهقين الذين يُشققون الشعر بحذلقتهم ، بل كما يفعل كثير من المؤرخين الذين يستنطقون الحوادث ويُحمّلونها فوق ما تحتمل . دائماً يطلبون الأعماق حيث لا أعماق . إنهم على الشاطىء ويحسبون أنهم في وسط المحيط فيدورون فيه ويدورون حتى تنشدخ رؤوسهم بالصخور ! وهناك أمثلة كثيرة لذلك لا يتّسع المقام لذكرها . وشيوخ الأزهر رضوان الله عليهم ! فوارس في هذا الميدان لا يجاريهم فيه أحد[1] .

والخلاصة ليس ابن خلدون بدْعاً في التناقض وعدم اتساق المعاني . فإن « هذا يقع دائماً لجميع المفكرين والفلاسفة في منثور كلامهم فضلاً عن أن يقع في منظومه » . هذا ما ذكرته سابقاً بصدد تناقض ابن سينا في موقفه من مسألة حدوث النفس[2] وهذا ما قلته أيضاً بصدد تناقض الغزالي في موقفه من العقل ردّاً على متقعر متمنطق يكثر أمثاله بين النقاد الذين لا همَّ لهم إلا تتبّع أخطاء الكبار والتنقيب عن هفواتهم[3] ، كأعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء ! دأبهم إثخان الضحية بالجروح والتمثيل بها ، ليرضوا فيهم شعوراً كاذباً بالزهور والإنتصار ، الإنتصار على من ؟ على من أضاء لهم الطريق ونهج لهم السبيل . فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان ؟

هذا هو هاجس جميع التقليديين الذين لا يطيقون الآراء المتعارضة تصدر عن أحد الكبار ، وإلا فهو متذبذب غير مخلص لأفكاره ومعانيه ! هذه هي التهمة الأبدية التي توجَّه دائماً لكل من يخرج على الأنماط والقوالب . نعم لقد تناقض ، وماذا في ذلك ؟ إن كانط فيلسوف القوالب والأنماط والذي يعرف الجميع أنه نموذج رائع لا مثيل له في الإخلاص للقوالب والأنماط لم يستطع البقاء ضمن القوالب والأنماط . أنا لا افهم كيف لا يكون المفكر مخلصاً لآراء ومعانٍ ضجّت بها جميع كتبه وملأ الدنيا تبشيراً بها . إنه لم يكتب ما كتب إلا لإعلانها والدفاع عنها على رؤوس الأشهاد . ولعلّه احتمل الجوع والمرض والهزيمة ، والمصيبة وربما

(١) ومن أراد أن يستزيد من هذه الفروسية ، فليرجع إلى كتابنا (الفكر العربي في مخاصة الكبير) صفحة ٥٨ ـ ٦١ .

(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، صفحة ٥٤٢ .

الذل والإستكانة ، في سبيل ما يعتقد أنه حق يجب المبادرة بنشره . ضغوط وتوتّرات نعتمل في نفسه ، ولن تسكن العاصفة حتى يُفرغ الشحنات في كتاب عربي مبين . ثم يأتي ناقد من معدن غير معدنه المؤلف ولا خَبَرَ له بشيء من معاناة المؤلف يقتحم عليه عالمه المّوار المتلاطم ويوسعه تقريقا وتجريحاً . أنا لست ضدّ النقد ، ولكني ضد البحث عن القطة السوداء في الغرفة المظلمة . كما أني أتكلم هنا على المبدعين أصحاب الإشراقات والنفحات ، لا على التافهين الذي يملأون الصحائف الهزيلة ويبثونها في الوراقين !

قد تقول: «عاصفة في فنجان. فالناقد المذكور لم يقل شيئاً يستحقّ كل هذا الهجوم. لقد كان نقده للغزالي موضوعياً هادئاً ومهذباً لم يخرج فيه عن حدود اللياقة والأدب». وهذا حق فأنا لا أعنيه بالذات والشخص،وإنما أعني هذا الاتّجاه التقليدي الذي يحرص على وحدة التفكير وتجنب الوقوع في التناقض. فالتناقض من صميم الوجود الإنساني، والإنسان متناقض بطبعه، متقلب في سلوكه وتصرّفاته، متردّد في أفعاله، متذبذب في مواقفه وانتماءآته، مضطرب في عقائده ومبادئه. والناس متفاوتون في ذلك متفاضلون. أن التناقض مقبول إذا بقي ضمن حدود معينة، ولكنه إذا تجاوزك تلك الحدود أصبح مرذولاً وعلامة على مرض عضال.

«إذا اردت أن تطاع فاطلب المستطاع»، هذا ما يقوله المثل الشعبي وهو مثل يقطر بالحكمة! لا تدرس البشر من قصرك العاجي بل اترك القصر واهبط إليهم من عليائك واستقص أحوالهم كما هي ميدانياً لا كما يجب أن تكون. فإنّما المنطق خُلق للإنسان ولم يُخلق الإنسان للمنطق. والقوالب من صنعنا نحن وليست من صنع الأشياء. الطبيعة لا تعرد القوالب والخُطوط المستقيمة، بل كل ما فيها كالمرأة خُلق من ضلع أعوج، حتى القوانين الطبيعية انقلبت قوانين احصائية، قوانين للأعداد الكبيرة، كقوانين شركات التأمين سواء بسواء. لقد فقدت كل ما نُسب إليها من يقين وضرورة ولزوم وأصبحت أكثر تواضعاً وأقل غروراً.

إذا أردت أن تبحث عن عدم التناقض فاطلبه في المنطق والرياضة ، لأنهما لا يقولان شيئاً جديداً ، بل هما تحليليان ، ليسا من العلم في شيء لأنهما لا يأتيان بجديد . وأما العلم فهو تركيبي يأتي بكل جديد ، لأنه وليد الملاحظة والتجربة ،

ومن هنا غناه وثراؤه . ولئن كانت الهندسات اللاإقليدية تناقض هندسة إقليدس فليس ، ذلك بقادح منها لأن كل هندسة منها على حدة هي سليمة من أي تناقض . إنها جميعاً هندسات تحليلية اختلفت منطلقاتها فاختلفت نتائجها ، ولكن كلاً منها لا تقل ترابطاً وتماسكاً في أجزائها الداخلية عن أي هندسة أخرى . وهكذا ففيما عدا المنطق والرياضة فإنما هي مذاهب تختلف فيها ومدارس تتنازعها الآراء . لقد كان العلم يوماً شعبة من شعب الفلسفة فكان مثلها مظنة للخلاف . ولما انفصل عنها وشب عن الطوق أصبح قولاً واحداً وإن لم يبلغ ولن يبلغ يوماً درجة اليقين كالرياضة والمنطق . لا مذاهب في العلم ولا مدارس ، فإنما العلم واحد ، وما المدرسية سوى مرحلة قديمة تخطاها منذ استقلاله بذاته ، إنه شيء صناعي مفتعل من عمل الإنسان الذي لا يطيق التناقض ، خلافاً للطبيعة ، فهي عوجاء رقطاء لا استقمة فيها كلا ولا دقّة ولا كمال ، فلا تطلبوا منها أكثر ممّا تستطيع أن تعطي . فدعوا المثل والأحلام وتناولوا الأشياء كما هي لا كما تصوّرها لكم المثل والأماني والأحلام . فلا أضرَّ لنا في هذا الموضع من المُثل والأحلام !

لقد تناقض أفلاطون مع ذاته وتناقض أرسطوا ، وتناقض الفارابي وابن سينا والغزالي ، وتناقض أوغسطين والأكويني ، وديكارت . . . وتناقض العرب والعجم والأنس والجنّ . فما دام الإنسان يدور في فلك ما لا يزال موضع خلاف ونزاع ـ أي خارج نطاق العلم والرياضة والمنطق ـ فهو عرضة للتناقض والتذبذب وعدم انسجام الأقوال والأفعال . هذا هو الدرس الذي استخلصته من تناقضات ابن خلدون .

وهكذا فإنما الواقع هو المعيار ولا تُلق بالاً إلى وساوس المنطق وما فيه من قواعد وأسرار، إنّه لا يصلح للحياة فكل شيء فيه بمقدار، وأخته الرياضة من نفس ا لمعدن والنّجار، فلا تغرنّك المظاهر والأشكال كسائر الأغمار والأغرار، فإنما الواقع هو المعيار، ولا يتعارض هذا في شيء مع ما تعقده عليهما في بناء صرح العلم من آمال كبار، فإنما العلم من عمل الإنسان وصنع الأفكار، ولكن عالم الواقع شيء وشي آخر ما في الكتب والأسفار، فإنما لواقع هو المعيار.

فتفكّروا يا أهل البصائر واعتبروا يا أولي الأبصار!!

الفصـل الحادي عشر :

انتقال التراث

كان اختلاط العرب بالأمم اللاتينية في القرون الوسطى اختلاط قتال وحروب ومعارك أولاً ، ثم اختلاط حضارة وثقافة وأفكار بعد ذلك . ومن هنا كان التأثير والتأثر ، ومن هنا كان التفاعل وانتقال التراث من الشرق إلى الغرب .

وتعددت المسالك التي سلكها هذا التراث في طريقه إلى الغرب . فقد غزت نهضة العرب عقول اللاتين وأفهامهم ، فهبوا لمقاومتها أو الإندماج فيها والمساهمة في خيراتها .

وهكذا كان لقاء فكان إخصاب .

لقاء بين فكر بلغ غاية نضجه وتطوره ، وفكر أخذ يعي وجوده ويتلمس الطريق ليبدأ المسير، بين ثقافة يانعة اكتملت وآتت أُكلها ، وثقافة ناشئة إجتذبها البريق وأخذ منها كل مأخذ .

وكان الإخصاب الذي أسفر عنه هذا اللقاء فذاً رائعاً ، لا ينضب معينه ولا ينقطع مدده ، بل تراه يغدق ويزداد تدفقاً كلما تقاذفته الرياح واستطال به الزمن . فهو يتجدد باستمرار وينمو ثم ينمو ، ولا يزيده ذلك إلا قوة وعطاء . وحسبنا للدلالة على ما فيه من قوة وحيوية أن حضارتنا اليوم بكل شمولها وأبعادها وآثارها الخارقة التي بلغت حد الإعجاز هي من نتاج هذا الإخصاب .

وقد تمت عملية الإخصاب هذه بين الفكرين العربي والأوروبي (١) في صقلية وجنوب ايطالية من ناحية ، (٢) والأندلس ومدينة طليطلة من ناحية أخرى . وكان هناك إتصال ثالث في الحروب الصليبية لا يهمنا ههنا .

(١) فأما صقلية التي افتتحها العرب سنة ٢١٢ هـ على يد الأغالبة ، فقد وفدوا إليها بعقلياتهم وثقافاتهم ومذاهبهم ووفدت معهم إليها طائفة من الكتب العربية أو المنقولة إلى العربية متنوعة في ثقافاتها ، ومن هنا بدأ التلاقح والإخصاب . فما هي إلا فترة قصيرة التقطوا فيها أنفاسهم واستراحوا قليلاً من الحروب والفتن حتى أنتجوا إنتاجاً متنوعاً في الفقه والحديث واللغة والفلسفة والطبيعة والطب والهندسة والنجوم ، وكان ذلك في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس للهجرة .

وفي بلرم Palrme التي اتخذها العرب عاصمة لهم في صقلية أنشأوا أول مدرسة للطب لم يُعهد مثلها في العالم اللاتيني آنذاك . وعلى غرار هذه المدرسة أنشأوا مدارس أخرى للطب في بعض بلاد جنوب إيطاليا ، وساعد على ذلك إنتقال الباباوات إلى أفينيون Avignon بفرنسا فخلا الجو للعلم العربي والقرائح العربية زمناً طويلاً .

وطالت أيام العرب في صقلية إلى سنة ٤٨٤ هـ عندما سقطت في أيدي النورمان الذين ساروا على نهج العرب في التسامح وتنشيط الحركة العقلية في الجزيرة ، فأبقوا المسلمين على عاداتهم ودينهم ولسانهم ، واستعملوا فريقاً كبيراً منهم في حروبهم وحاشيتهم . فكان منهم القواد والعظماء والعلماء في خدمة الدولة الجديدة ، وظلت اللغة العربية لغة رسمية في الجزيرة طوال حكم النورمان ، بل لقد تعلم هؤلاء العربية ، ومنهم من برّز فيها ونظم فيها الأشعار . وهكذا تخلق النورمان بأخلاق رعاياتهم وعاملوهم معاملة نادرة في التسامح الديني والسياسي ، حتى اتهم الباباوات أمراء النورمان بالإسلام ، وما زالوا بهم حتى قضوا عليهم بهذه التهمة الكاذبة التي لا أساس لها من الصحة .

وفي هذه الأثناء لم ينقطع سيل الكتب والعلماء عن غزو صقلية بل لقد ظلت هذه الجزيرة تستورد الكتب والعلماء من البلاد الإسلامية كما كانت تفعل في العصر العربي . وساعد على ذلك ما ذكرناه من تسامح النورمان بإزاء المسلمين ومساعدتهم أيما مساعدة . فقد أنشأ رجار (روجر) أكاديمية كان يعمل فيها

العلماء المسلمون مع العلماء النصارى واليهود جنباً إلى جنب . وأحسّ بالحاجة إلى ترجمة العلوم العربية إلى اللاتينية فاستحضر الكتب الجغرافية المؤلفة بالعربية أو المترجمة إليها من اليونانية مثل (كتاب العجائب) للمسعودي و(كتاب الجغرافية) لبطلميوس وأرسيوس . وهو الذي أستقدم من بر العدوة[1] الشريف الإدريسي وبالغ في إكرامه ، وطلب إليه أن يبقى في صقلية وأن يحقق له أخبار البلاد بالمعاينة لا بما ينقل من الكتب ، وندب لذلك أناساً أذكياء وجهزهم رُجار إلى أقاليم الشرق والغرب والشمال والجنوب ، وأنفذ معهم بعض المصورين ليصوروا ما شاهدوه عياناً . ولما تكامل ذلك كله أثبته الشريف الإدريسي في مصنف سماه (نزهة المشتق في إختراق الآفاق) . وهو من خير ما كُتب في الجغرافيا . وعمل الإدريسي لروجار كرة أرضية من الفضة كانت من أجمل ما ابتدعته قريحة عربية رسم فيها العالم ببره وبحره وجباله وسهوله وأنهاره وبحيراته ومدنه وممالكه .

وفي أيام غاليالم الأول والثاني ازدهرت حركة الترجمة إلى اللغة اللاتينية سواء من اللغة العربية أو اليونانية . وكان من أشهر المترجمين عن اليونانية أنريكو اريستيبو E. Aristippo الذي ترجم (الآثار العلوية) لأرسطو ومحاورتي (فيدون) و(مينون) لأفلاطون . وأشهر المترجمين عن العربية يوجين البلرمي E. de parlerme الذي ترجم إلى اللاتينية كتابي (المجسطي) و(المناظر) لبطلميوس وكتاب (كليلة ودمنة) أو على الأقل لعله ساعد في ترجمته .

(٢) هذا هو بعض شأن صقلية في نقل التراث الفكري العربي إلى أوروبا وهو شأن قليل جداً إذا ما قيس بشأن الأندلس ، ولذلك آثرنا الكلام على هذه الأخيرة بعد الكلام على صقلية ، خلافاً للعرف المتبع في العادة لأنها تحتاج منا إلى وقفة خاصة .

لقد كان الإسبان جيراناً للمسلمين الأندلسيين ربطتهم بهم الأسباب المتصلة زماناً بعد زمان ، ولم تقتصر علاقاتهم على الغرب ، بل قامت بينهما صلات سلمية أيضاً . وعن طريق هذه العلاقات عرف نصارى الشمال ما كان للمسلمين في الجنوب من نظم سياسية وإدارية ودينية وتجارية وثقافية وتنبهوا إلى

---

(١) بر العدوة هو ما سامت الأندلس وصقلية من شمال افريقيا ، ويعنون بالعدوة المغرب الأقصى والأوسط الأدنى .

قدرها ، ومن الطبيعي أن يميلوا إلى النسج على منوالها . فالحضارة المتفوقة لا يمكن تجنبها ، بل هي تفرض ذاتها بقواها الذاتية .

وعندما كُتب للإسبان الإنتصار على العرب في حربهم الطويلة مع المسلمين - وهي الحرب التي يُسميها كُتّابهم بحرب الإسترداد Reconquista وتمكنوا من إستعادة طليطلة عام ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) وتقرير مصير الجزيرة بذلك ، أخذ ملوك قشتالة يعملون على رفع مستوى الثقافة بين شعبهم ؛ بنقل كنوز الثقافة الإسلامية إلى لغاتهم . ومن ثم ظهرت في طليطلة (مدرسة المترجمين) Collegio de Traduttores Toledanus التي كانت مركز إشعاع وتألق لدول غرب أوروبا من أقصاها إلى أقصاها . فقد كانت هذه المدينة موئلاً للعلم منذ فتح الأندلس وكانت تمتاز بمكتباتها العظيمة التي نُقلت إليها من المشرق الآف المجلدات ، كما انضم إليها جزء لا يستهان به من مكتبة الحَكم الثاني . وكان بها جماعة حرة من المترجمين يعملون في هذه المكتبات ينتمون إلى طوائف ثلاث يجاور بعضها بعضاً : المسلمين والنصارى واليهود . وكان اليهود هم همزة الوصل بين الطائفتين الأخريين ، سواء في التجارة ، أو في نقل العلوم . ولا بدَّ من التنويه هنا بفضل ريموندو Raimondo (١١٥٢ م) أسقف طليطلة وكبير مستشاري ملوك قشتالة آنذاك . فهو الذي شجع حركة الترجمة ونقل الكتب العربية إلى الكتب اللاتينية وكان فعله هذا حدثاً حاسماً كان له أبعد الأثر في مصير أوروبا كما يقول رينان . ثم توالى خلفاؤه من الأساقفة في تشجيع هذه الحركة والحدب عليها حتى استمرت أكثر من قرن .

وكانت الطريقة المتبعة في النقل أن يتولى يهودي مستعرب ترجمة النص العربي ويُمليه باللغة الإسبانية العامية ، ثم يقوم أحد المترجمين الإسبان بنقله إلى اللغة اللاتينية . وكان إهتمام النقلة منصرفاً في أول عهد الإسبان بالترجمة إلى العلوم العربية المنقولة عن اليونانية لحاجة الأوروبيين إلى مصدر جديد يمدهم بالمعرفة غير مصدر الرهبان ورجال الدين . فكانت العلوم العربية هي ذلك المصدر ، لا سيما ما كان منها منقولاً عن اليونانية . ثم اتجه المترجمون بعد ذلك إلى نقل الآثار العربية الأصيلة .

وكان على رأس المترجمين الأسقف دومينيكوس غونديسالفي Cundisalvi

(النفس) و(الطبيعة) و(ما وراء الطبيعة) وبعض آثار الغزالي (مقاصد الفلاسفة) وابن جبيرول (ينبوع الحياة) . وهناك مترجم آخر سَمِي يوحنا هذا هو يوحنا الإسباني الفلكي الذي ترجم من العربية إلى اللاتينية بعض كتب أبي معشر الفلكي والفرغاني عام ١١٣٤ وبعض كتب في الرياضة للخوارزمي انتقل بفضلها النظام العشري في الحساب إلى أوروبا ، وبفضل هذه الكتب أيضاً عرفت أوروبا (الصفر) فأدخلته في نظامها العددي ، وبذلك استغنت عن الطريقة القديمة في الحساب ، وهي الطريقة التي كانت تعتمد على القيم العددية للحروف الأبجدية . كما اشترك في حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية أيضاً مترجم إيطالي فذّ هو من أقدم المستشرقين الغربيين وهو جيراردو الكريموني المتوفّى سنة ١١٨٧ الذي انتزعه فريدريك الأول (وكان مهتماً جداً بعلم النجوم العربي) من قلب مدينته كريمونا وأرسله إلى اسبانيا ، وأوصاه بجلب (المجسطي) لبطلميوس من مدينة طليطلة . فانطلق إليها وهدفه (مجسطي) بطلميوس وهو لا يدري أنه قد تُرجم من قبل كما مر معنا . فوجد طليطلة حافلة بعيون الفكر العربي ، فبقي فيها ما ينيف على العشرين سنة لم يقتصر فيها على نقل (المجسطي) بل نقل أيضاً إلى اللغة اللاتينية فلسفة الكندي وغير ذلك من الكتب العربية النفيسة في الطب والفلك والفلسفة والرياضيات . وقد ذكر سارطون قائمة تشمل ٨٧ كتاباً نقلها جيراردو هذا عن العربية ، ثم عاد بهذه الذخائر إلى موطنه كريمونا .

هذا واستمرت حركة الترجمة في طليطلة في القرن الثالث عشر . ومن أشهر النقلة فيها في ذلك القرن ميخائيل سكوتس (الاسكتلندي) Michel Scotus الذي ترجم بعض كتب أرسطو وابن سينا ، كما كان أول من ترجم بعض كتب ابن رشد إلى اللاتينية (السماء والعالم) و(رسالة في النفس) وذلك بمساعدة أندريا اليهودي الذي كان يعاونه في الترجمة ويفسر له ما يقرأ . ومن المترجمين الكبار أيضاً ماركوس أسقف طليطلة الذي ترجم من العربية بعض آثار جالينوس ، كما ترجم القرآن الكريم وبعض الكتب في علم التوحيد . وكان هناك أيضاً مترجم آخر هو هرمان الألماني Hermanus Alemanus الذي ترجم شرح ابن رشد على الأخلاق لأرسطو سنة ١٢٤٠ وتلخيص الخطابة لابن رشد أيضاً .

ولم تكن هذه الترجمات على درجةٍ واحدة من القوة والمتانة ، لكن أرقاها بغير شك إنما هي الترجمات الواضحة ، البليغة في بعض الأحيان ، التي قام بها عميد المترجمين اللاتين فغونديسالفي بمساعدة شريكه يوحنا الإشبيلي . أما الترجمات الأخرى فلا تخلو من الركاكة في عبارتها والإضطراب والغموض في معناها . لذلك لم يكن بد من إعادة النظر في الكثير منها وترجمتها من جديد .

ويلغ الإهتمام بنقل آثار العرب إلى اللاتينية أوجّه على عهد ألفونسو العاشر (الملقب بالحكيم) . ففي هذا العصر تداولت أيدي الإسبان كتباً عربية في الحِكَم والألغاز نقل أصحابها فيها حشداً من آراء فلاسفة الإسلام ومفكريهم . ونُقلت عن العربية كتب في الألعاب ـ كالشطرنج ـ ، واستُعملت الموسيقى الأندلسية في صياغة الأغاني الإسبانية ، وذاعت بينهم ترجمات لكتب عربية مشرقية في الحكمة والقصص مثل (السندباد) و(ألف ليلة وليلة) عرفها الناس من طريق صوَرَها العربية . كما نُقلت العشرات من كتب الفلك من اللغة العربية إلى اللغة الإسبانية . وأُنشيء كذلك معهد للدراسات العليا في مرسية ثم نُقل إلى إشبيلية بعد ذلك وانتُدب فيه أساتذة من المسلمين لتدريس الطب والعلوم . وظلت طليطلة كذلك مركزاً للثقافة الإسبانية عصراً طويلاً .

وكانت هناك بواعث كثيره حدت بالإسبان إلى تدارس كتب العرب : منها الدفاع عن النصرانية وذلك بتعرُّف آراء الخصم والوقوف عليها تمهيداً لمعارضتها وإظهار تفوق العقيدة المسيحية عليها . ومن هذه البواعث أيضاً مجرد الرغبة في تحصيل العلم والمعرفة لا سيما إذا ذكرنا ذلك الفقر المدقع في ثقافة الإسبان ونهمَهم إلى كل ما يرفع المستوى العقلي بينهم . فالمغلوب مولع دوماً بتقليد الغالب ، كما أن الغالب مولع في تقليد المغلوب ، كما يقول ابن خلدون وكما يقول منطق التاريخ والحضارة ، يستوي في ذلك المغلوب ثقافياً وحضارياً والمغلوب عسكرياً .

وعلى كل حال لقد نشطت حركة الترجمة والنقل في صقلية واسبانيا أيما نشاط بحكم إتصال هذين البلدين بالعرب وتمرسهم بثقافاتهم وأفكارهم . وأخذت هذه الثقافات والأفكار تتسرب إلى أوروبا ابتداء من القرن الحادي عشر . وتسابق الرجال من ذوي العقول النيرة إلى بَلِرْم وطليطلة لتعلم اللغة العربية ودراسة العلوم العربية ، وكان معظم هؤلاء من الإنكليز ـ كما ذكرنا من قبل ـ مثل أدلارد الباثي Adelard of Bath الذي ترجم زيج الخوارزمي المعروف

عند العرب باسم (السند هند) وفي أوروبا باسم Tabulas Astronomicas . ولم يظهر في أوروبا آنذاك كتاب واحد إلا وقد ارتوت صفحاته بالينابيع العربية واستمد منها الوحي والإلهام ، وظهرت فيه بصمات الفكر العربي واضحة جلية ، سواء من حيث اللفظ والكلم أو من حيث المعنى والمضمون .

وكان لهذه الموجة الطاغية أثرها البالغ العظيم في الدعوة إلى الإصلاح الديني وقيام حركة النهضة في أوروبا وازدهار العلم والفكر فيها .

والخلاصة أن أوروبا لم تستيقظ من سباتها العميق إلا على علوم العرب وآدابهم وآثارهم . فحضارة العرب كلها إنما أشعّت في صقلية والأندلس ومنها انطلق الإشعاع . وكل موجة علم أو معرفة قدمت إلى أوروبا إنما كان مصدرها هذان البلدان أو ما جاورهما . وبعد أن تشبعت بالعلم العربي تحولت إلى أثينا .

هكذا كان اللقاء بين الفكرين العربي واللاتيني ، وهكذا كان التلاقح ، فلا يُنجب فكر إلا بعد لقاء ينتقل به التراث من السالف إلى الخالف .

فلا إخصاب إلا بعد لقاء .
هذه سنّة الفكر في جولته في الآفاق .

المصادر والمراجع

ــ الأشعري : **مقالات الإسلاميين** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد . جزءآن ، مكتبة النهضة العربية الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٥ م .

ــ ابن باجة : **رسالة الإتصال** لأبي بكر الصائغ ، ضمن (تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد) انظر الأهواني .

ــ ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنِّحل** ، خمسة أجزاء ، المكتبة التجارية القاهرة ، ١٣١٧ هـ / ١٣٢١ هـ .

ــ ابن خلدون : **المقدمة** . مهد لها ، ونشر الفصول الناقصة في طبعتها ، وحققها ، وضبط كلماتها وشرحها ، وعلق عليها ، وعمل فهارسها د . علي عبد الواحد وافي ، أربعة أجزاء ، الطبعة الأولى ، لجنة البيان العربي القاهرة ، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢ .

ــ ابن رشد : **تهافت التهافت** . تحقيق د . سليمان دنيا . جزءآن ، القاهرة ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .

ــ = = : **كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال** . تقديم وتعليق د . ألبير نصري نادر ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٨ .

ــ = = : **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** ، تحقيق د . محمود قاسم ، القاهرة ١٩٥٥ .

ــ ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ثلاثة مجلدات ،

القاهرة ١٩٥٧ ـ ١٩٥٨ .
ـ = = : **رسالة في إثبات النبوات** ، (ضمن كتاب قراءآت في الفلسفة) ، انظر أبو ريان .
ـ = = : **رسالة في العشق** ، انظر أبو ريان .
ـ = = : **كتاب السياسة** ، (ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب) ، المطبعة الكاثوليكية ، بيرت ، ١٩١١ .
ـ = = : **كتاب الشفاء** ، تحقيق د . إبراهيم مدكور . القاهرة ١٩٦٠ .
ـ = = : **كتاب النفس** ، تحقيق د . محمد صغير حسن المعصومي ، المجمع العلمي بدمشق ١٩٦٠ .
ـ = = : **القانون في الطب** ، طبعة روما ، ١٥٩٣ .
ـ ابن طفيل : **حي بن يقظان** ، قدم له بدراسة وتحليل د . جميل صليبا ود . كامل عياد ، الطبعة الخامسة ، مطبعة جامعة دمشق ، دمشق ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٢ م .
ـ أبو ريدة(محمد عبد الهادي) : **الكندي وفلسفته**، دار الفكر العربي ؛ القاهرة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
ـ أرسطوطاليس : **الأخلاق** ، ترجمة إسحق بن حنين . حققه وشرحه وقدم له د . عبد الرحمن بدوي . طبعة أولى ، وكالة المطبوعة ، الكويت ، ١٩٧٩ .
ـ أفلاطون : **آخر أيام سقراط** ، نقله إلى العربية أحمد الشيباني . دار الكاتب العربي ، بيروت ، بلا تاريخ .
ـ = = : **جمهورية أفلاطون** ، نقلها إلى العربية حنا خباز . دار الكاتب العربي ، بلا تاريخ .
ـ = = : **محاورات أفلاطون** ، أوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون، فيدون ، نقلها إلى العربية ، زكي نجيب محمود . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٧ .
ـ أمون (هلا رشيد) : **النبوة وجهاً لوجه أمام العقل**، رسالة ماجستير ، قُدمت للجامعة اللبنانية (كلية الآداب) ، لا تزال مطبوعة على الآلة الكاتبة ،

وكانت عمدتي ي كل ما يتصل بالنبوة عند المسلمين .

ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : **أرسطو** ، خلاصة الفكر الأروبي . سلسلة الينابيع ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٤ .

ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : **أفلاطون** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، الطبعة الثانية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٤ .

ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : **خريف الفكر اليوناني** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٣ .

ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : **ربيع الفكر اليوناني** ، خلاصة الفكر الأوروبي ، سلسلة الينابيع ، الطبعة الثالثة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

ـ بدوي (د . عبد الرحمن) : **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** ، دراسات إسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٥ .

ـ جمعة (محمد لطفي) : **تاريخ فلاسفة الإسلام** ، ملتزم الطبع نجيب متري ، مصر ، ١٣٤٥ هـ / ١٩٢٧ م .

ـ الجندي (محمد سليم) : **الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره** . الجزء الأول ، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .

ـ حسين (طه) : **تجديد ذكرى أبي العلاء** ، دار المعارف بمصر ، ١٣٧٧ هـ /١٩٥٨ م .

ـ الحصري (ساطع) : **دراسات عن مقدمة ابن خلدون** ، طبعة موسعة ، القاهرة ، ١٩٥٣ .

دائرة المعارف الإسلامية ، الجزء الأول .

ـ دليلة (عارف) : **مكانة الأفكار الإقتصادية لأبن خلدون في الاقتصاد** السياسي ، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ، المنعقدة بجامعة حلب من ٥ ـ ١٢ ربيع الثاني ١٣٩٦ الموافق لـ ٥ ـ ١٢

ـ **دائرة المعارف الإسلامية** الجزء الأول ، سلسلة كتاب الشعب ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ .

نيسان (إبريل) ١٩٧٦ .

ــ ڤيڤو (ألبير) : **الفلسفة اليونانية ، أصولها وتطوراتها** ، ترجمة د . عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري . مكتبة دار العروبة ، القاهرة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨ م .

ــ زيادة (د . معن) : **الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة** ، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي . دار إقرأ للنشر والتوزيع والطباعة ، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .

ــ زيعور (د . علي) : **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة والتعاملية** ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٨

ــ سياي (ج) وجانيه (بول) : **مشكلات ما بعد الطبيعة** ، ترجمة د : يحي هويدي . مراجعة د . محمد مصطفى حلمي ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦١ .

ــ الشهرستاني : **الملل والنِّحل** ، تحقيق محمد سيد كيلاني . جزءآن . القاهرة ، ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .

ــ الشهرستاني : **نهاية الإقدام في علم الكلام** ، مكتبة المثنى ، بغداد ، بلا تاريخ .

ــ شيخ الأرض (تيسير) : **ابن باجة** ، دار الأنوار ، بيروت ، مكتبة العباسية ، دمشق ، الطبعة الأولى ١٩٦٥ .

ــ شيخ الأرض (تيسير) : **ابن طفيل** ، سلسلة أعلام الفكر العربي (١٨) ، دار الشرق الجديد ، بيروت ١٩٦١ .

ــ شيخ الأرض (تيسير) : **الغزالي** ، منشورات الشرق الجديد ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٠ .

ــ شيخ الأرض (تيسير) : **المدخل إلى فلسفة ابن سينا** ، بيروت ، دار الأنوار ، الطبعة الأولى ١٩٦٧

ــ صليبا (د . جميل) : **من أفلاطون إلى ابن سينا** ، الطبعة الخامسة ، دمشق ، ١٩٥١ .

ــ **الطريق** ، عدد خاص بابن طفيل ، بيروت ، شباط ، ١٩٦٢ .

ـ الطويل (د . توفيق) أسس الفلسفة . دار النهضة العربية ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٤ .

ـ عبد الرازق (مصطفى) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م .

ـ عبد الرازق (مصطفى) : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، القاهرة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .

ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : الحياة الإنسانية عند أبي العلاء ، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر ، ١٩٤٤ .

ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : الغفران لأبي العلاء ، تحقيق ودرس ، دار المعارف بمصر ، ١٩٥٤ .

ـ عبد الرحمن (عائشة بنت الشاطىء) : مع أبي العلاء في رحلة حياته ، دار الكتاب العربي ، بيرت ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

ـ العثمان (عبد الكريم) : الدراسات النفسية عند المسلمين ، والغزالي بوجهٍ خاص ، مكتبة وهبة ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

ـ العثمان (عبد الكريم) : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، دار الفكر بدمشق ، بلا تاريخ .

ـ عثمان (علي عيسى) : الإنسان عند الغزالي ، ترجمة خيري حماد ، مكتبة الأنجلو ـ المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

ـ العقاد (عباس محمود) : رجعة أبي العلاء ، مطبعة حجازي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٩ م .

ـ العلايلي (الشيخ عبدالله) : المعري ذلك المجهول . رحلة في فكره وعالمه النفسي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨١ .

ـ الغزالي : إحياء علوم الدين ، أربعة مجلدات ، المطبعة الأزهرية المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

ـ الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا . الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م .

ـ الغزالي : **القسطاس المستقيم** ، تحقيق فكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩ .

ـ الغزالي : **مشكاة الأنوار** ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي . القاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ .

ـ الغزالي : **مقاصد الفلاسفة** ، تحقيق د . سليمان دينا . القاهرة ١٩٦١ .

ـ الغزالي : **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** ، حققه وقدم له د . جميل صليبا ود . كامل عياد ، الطبعة السادسة ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٠ م .

ـ الغزالي : **ميزان العمل** ، تحقيق د . سليمان دنيا ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٦٤ .

ـ غولدتسيهر (إجناس) : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر . دار الكاتب المصري ، القاهرة ١٩٤٦ .

ـ الفارابي : **إحصاء علوم الدين** ، تحقيق : د . عثمان أمين ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٩ .

ـ الفارابي : **تحرير رسالة في الدعاوى القلبية** ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .

ـ الفارابي : **تحصيل السعادة** ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .

ـ الفارابي : **رسالة في السياسة أو (جوامع السياسة)** ، نشرة شيخو المشرق ، بيروت ١٩٠١ .

ـ الفارابي : **التنبيه على تحصيل السعادة** ، حيدر أباد الدكن ١٣٤٦ هـ .

ـ الفارابي : **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة** ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

ـ الفارابي : **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين** ، تحقيق د . ألبير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .

ـ الفارابي : **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات** .

ـ ڤو (كارادي) : **الغزالي** ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٩ .

ـ ڤلهوزن (يوليوس) : **الخوارج والشيعة** ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ،

القاهرة ١٩٥٨
ـ قاسم (د . محمود) : **دراسات في الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م .
ـ قاسم (د . محمود) : **في النفس والعقل** . الطبعة الثانية ٤ القاهرة ١٩٥٤ .
ـ قاسمجانوف : **الفارابي** ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٦ .
ـ **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا** ، بغداد ، من ٢٠ ـ ٢٨ مارس ، ١٩٥٢ ، جامعة الدول العربية .
ـ كرم (يوسف) : **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، القاهرة ١٣٥٥ هـ / ١٩٦٢ م .
ـ الكندي : **رسائل الكندي الفلسفية** ، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، جزءآن ، دار الفكر العربي ، ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
ـ كوربان (هنري) : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ،ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي . بيروت ، ١٩٦٦ .
ـ كيتو (هـ . د .) : **الإغريق** ، ترجمة عبد الرازق يسري . القاهرة ، ١٩٦٢ .
ـ كيسيديس (ثيوكاريس) **إسقراط** ، ترجمة طلال السهيل ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨٧ .
ـ كيسيديس (ثيوكاريس) : **جذور المادية الديالكتيكية ، هيراقليطس** ، ترجمة حاتم سليمان ، الطبعة الأولى ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٧ .
ـ لوبون (د . غوستاف) : **حضارة العرب** ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الثالثة ١٩٥٦ .
ـ مدكور (د . إبراهيم) **في الفلسفة الإسلامية** ، منهج وتطبيقه . دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي ، وشركاه ، القاهرة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ .
ـ مدكور (د . محمد سلام) **مناهج الإجتهاد في الإسلام** ، مطبوعات جامعة الكويت ، ١٩٧٤ .
ـ مطر (د . أميرة حلمي) **الفلسفة عند اليونان** ، الإتحاد الاشتراكي العربي ،

القاهرة ١٩٦٥ ، الطبعة الثانية .

ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٣ .

ـ الموسوي (موسى) : من الكندي إلى ابن رشد ، بيروت ، باريس ١٩٧٧ .

المصادر والمراجع الأجنبية

- Aristote: **La métophysique**, 2 tomes, traduction nouvelle et Notes par J. Tricot 2e'éd. Vrin, Paris 1940.

- Aristote: **La Physique, trad**, Henri Carteron, 2 Tomes, Les Belles Lettres, Paris, 1926.

- Bouthoul (Goston): **Ibn Khaldoun,**, sa Philosophie sociale. Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1930.

- Bréhier (Emile): **Histoire de la philosophie**, L'antiquité et la Moyen Age. fasc(1), P.U.F Paris, 1951

- **Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**, Vrin, Paris, 1950.

- Chevalier (Jacques): **Histoirede la pensée** T.I. La pensée antique. Flammarion. Paris, 1955.

- Goutthier (Léon): **Ibn Rochd,**. P.U.F. Paris. 1948.

- Gouthier (Léon): **La Phislophie Musulmane**, Ernest Leroux, Paris, 1900.

- Gouthier (Léon): **La Théorie d'Ibn Rochd sur la ropperts de la religion et de la philosophie,**, Ernest Leroux, Paris, 1909.

- Gilson et Théry: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du** Moyen-âge. Vrin, Paris, 1930.

- Gardet (Louis): **La pensée religieuse d'Avicenne**, Vrin, Paris, 1951.

- Gandillac (Maurice. de): **La Sagesse de Plotin,**, Hachette, Paris, 1952.

- Munk (s), Mélanges de philosophie juive et arabe,. Nouvelle édu- tions Vrin, Paris, 1927.

- Quadri (G): **La philosophie arabe dans l'Europe médiévale,**, Payot, Paris, 1947.

للمؤلف

ـ نظرية النسبية لألبرت آينشتين . دار المقتطف ، القاهرة ١٩٤٨ .

ـ قبل أن يتفلسف الإنسان . دار النشر للجامعيين ، بيروت ١٩٥٨ .

ـ الإنسان . (ترجمة عن الفرنسية) ، تأليف جان روستان ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٥ .

ـ المسألة الفلسفية . منشورات عويدات . طبعة ثانية ، بيروت ١٩٧٧ .

ـ المرجع في تاريخ العلوم عند العرب . دار العودة ، بيروت ، ١٩٧٩ .

ـ مع الفلسفة اليونانية . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٠ .

ـ أصالة الفكر العربي . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٢ .

ـ آينشتين ، طبعة جديدة ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٣ .

ـ الكندي . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٥ .

ـ الفكر العربي في مخاضه الكبير . أضواء من السّيكوسوسيوديناميكا . دار الجيل ، بيروت ١٩٨٥ .

ـ الجامع في تاريخ العلوم عند العرب . طبعة مزيدة ومنقحة ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٨ .

ـ المرجع في تاريخ الأخلاق . الجزء الأول ، جروس برس ، طرابلس ، ١٩٨٨ .

ـ جديد في مقدمة ابن خلدون . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٨٩ ،

تحت الطبع :

ـ انتفاضة الفكر العربي منشورات عويدات ، بيروت .

ـ المرجع في تاريخ الأخلاق . الجزءآن الثاني والثالث . دار الجيل .

ـ الفلسفة قبل عصر الفلسفة . دار الجيل . (مؤسسة عز الدين) ، بيروت .

ـ الفكر العربي في مخاضه الكبير . القسم التطبيقي ، دراسة ساخنة . دار الجيل .

ـ تاريخ الفلسفة اليونانية . مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٣ .

ـ أعلام الفلسفة العربية الإسلامية . مؤسسة عز الدين ، بيروت ، ١٩٩٣ .

ـ دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية . مؤسسة عز الدين ، بيروت ، ١٩٩٣ .

الفهرست